This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

Stanford University Libraries
3 6105 025 682 035

193
H 4621

LELAND·STANFORD·JVNIOR·VNIVERSITY

Georg Wilhelm Friedrich Hegel's

philoſophiſche

Abhandlungen.

Herausgegeben

von

D. Karl Ludwig Michelet.

Ex ungue leonem.

Mit Königl. Würtembergiſchem, Großherzogl. Heſſiſchem und der freien Stadt Frankfurt Privilegium gegen den Nachdruck und Nachdrucks-Verkauf.

Berlin, 1832.

Verlag von Duncker und Humblot.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel's

Werke.

Vollständige Ausgabe

durch

einen Verein von Freunden des Verewigten:

D. Ph. Marheineke, D. J. Schulze, D. Ed. Gans,
D. Lp. v. Henning, D. H. Hotho, D. K. Michelet,
D. F. Förster.

LIBRARY
OF THE
UNIVERSITY

Erster Band.

Τἀληθὲς ἀεὶ πλεῖστον ἰσχύει λόγου.
Sophocles.

Mit Königl. Würtembergischem, Großherzogl. Hessischem und der freien Stadt Frankfurt Privilegium gegen den Nachdruck und Nachdrucks-Verkauf.

Berlin, 1832.
Verlag von Duncker und Humblot.

LIBRARY
LELAND STANFORD JUNIOR
UNIVERSITY

193243

Privilegia.

1) Königlich Würtembergisches.

Auszug aus dem Königlich Würtemberg. Regierungsblatte.

Seine Königliche Majestät haben vermöge höchster Entschließung vom 28. d M. der Buchhandlung Duncker und Humblot zu Berlin auf ihr Ansuchen, ein Privilegium gegen den Nachdruck der in ihrem Verlage erscheinenden vollständigen Ausgabe von G. W. F. Hegel's Werken und zwar in Rücksicht auf den berühmten Namen des verstorbenen Philosophen und seine Eigenschaft eines gebornen Würtembergers auf die verlängerte Dauer von Zwölf Jahren unter den gewöhnlichen Bedingungen der Entrichtung der gesetzlichen Sportel und der Abgabe zweier Freiexemplare zu den Königl. Bibliotheken zu verleihen gnädigst geruhet.

Stuttgart, den 30. März 1832.

2) Großherzoglich Hessisches.

Ludwig II. von Gottes Gnaden Großherzog von Hessen und bei Rhein ꝛc.

Nachdem die Buchhandlung Duncker und Humblot zu Berlin um ein Privilegium für die in ihrem Verlage herauskommende Gesammt-Ausgabe von des zu Berlin verstorbenen Professors G. W. F. Hegel's Werken und deren einzelne Bestandtheile zum Schutz gegen den Nachdruck in Unsern Landen, bei Uns allerunterthänigst nachgesucht hat, und Wir diesem Gesuche Statt zu geben Uns gnädigst bewogen gefunden haben, so ertheilen Wir derselben das erbetene Privilegium auf Zehn Jahre, von dem Erscheinen jedes einzelnen Bandes an gerechnet, in der Art, daß innerhalb dieses Zeitraums das genannte Werk in Unsern Landen, bei Vermeidung der gesetzlichen Nachtheile, weder nachgedruckt, noch ein Nachdruck darin verkauft werden soll.

Urkundlich Unserer eigenhändigen Unterschrift und des beigedruckten Staatssiegels.

Darmstadt am 21. April 1832.

(L. S.) Ludwig.

du Thil.

3) Der freien Stadt Frankfurt.

Wir Bürgermeister und Rath der freien Stadt Frankfurt thun kund hiermit:

Nachdem die Herren Duncker und Humblot, Buchhändler in Berlin, darum nachgesucht haben, daß ihnen ein Privilegium für die in ihrem Verlage erscheinende Gesammt-Ausgabe von G. W. F. Hegel und deren einzelne Bestandtheile, als 1) Phänomenologie des Geistes, 2) Differenz des Fichte- und Schellingschen Systems der Philosophie, 3) Philosophische Aufsätze aus dem kritischen Journal der Philosophie, 4) Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften, 5) Grundlinien der Philosophie des Rechts, 6) Wissenschaft der Logik, 7) Philosophie der Religion, 8) Beweis vom Daseyn Gottes, 9) Philosophie der Geschichte, 10) Geschichte der Philosophie, 11) Aesthetik, 12) Vermischte kleine Schriften, verliehen werde, diesem Gesuche auch Statt gegeben worden, so ertheilen wir gedachten Herren Duncker und Humblot, deren Erben und Erbnehmern das gebetene Privilegium auf den Zeitraum von Fünf und zwanzig Jahren von unten gesetztem dato an, in der Maße, daß die oben gedachten Werke in dem angegebenen Zeitraum in dieser freien Stadt und deren Gebiet bei Strafe der Konfiskation und einer ange-

messenen Geldbuße, so wie Verurtheilung in den verursachten Schaden weder im Ganzen noch einzeln, noch theilweise, noch auch unter anderm Namen nachgedruckt noch irgend ein Nachdruck verkauft werden, und daß die Bittsteller so wie deren Erben und Erbnehmer bei diesem Privilegium von den hiesigen Behörden stets gehörig geschützt werden sollen, wobei die kostenfreie Ablieferung dreier Exemplare an die Stadtkanzeley gewärtiget wird.

Urkundlich gewöhnlicher Unterschrift und Beidrückung des größeren Stadt-Insiegels.

Gegeben den 3ten März Achtzehnhundert zwei und dreißig.

Bürgermeister und Rath der freien Stadt Frankfurt.

(L. S.) Thomas.

vot. Dr. L. Reuß.

Verzeichniß der Subskribenten.

Auf das ganze Werk.

	Drckp.	Velinp.
Aachen.		
Hr. Buchhändler J. A. Mayer	1	—
Aarau.		
Hr. Buchhändler H. R. Sauerländer	2	—
Ansbach.		
Hr. Buchhändler J. M. Dollfuß	1	—
— — W. G. Gassert	2	—
— D. Friedr. Schneller in Feuchtwang bei Ansbach	1	—
Baireuth.		
Hr. Studien-Direktor Gabler	1	—
Die Grauische Buchhandlung	1	—
Hr. D. med. Walter	1	—
Bamberg.		
Hr. Buchhändler J. Dederich	1	—
— — J. C. Dresch	3	—
für: Hrn. Professor Habersack.		
— Amtmann Hoetzler.		
— Professor Martinet.		
Basel.		
Hr. Buchhändler G. Neukirch	1	—
für: die Universitäts-Bibliothek.		
Berlin.		
Se. Königl. Hoheit der Kronprinz von Preußen	—	1
Se. Königl. Hoheit Prinz August von Preußen	1	—
Hr. Buchhändler C. F. Amelang	3	—
Latus	19	1

	Druckp.	Velinp.
Transport	19	1
Hr. D. Angelſtein	1	—
— Aug. Arnemann, Cand. phil.	1	—
— Graf v. Arnim auf Boitzenburg	1	—
— A. Mr. Baier, Stud. theol.	1	—
— Baranowski zu Sobieſiernie bei Wreſchen im Großherzogthum Poſen	1	—
— Bechtold und Hartje, Buchhändler	1	—
für: Hrn. Stud. Meyen.		
— D. F. W. Becker	1	—
— Banquier Heinrich Beer	—	1
— Profeſſor D. Benary	1	—
— D. Agathon Benary	1	—
— Benecke v. Gröditzberg	1	—
— Referendarius B. Berend	1	—
Die Bibliothek des Königl. Friedrich-Wilhelms-Gymnaſiums	1	—
Die Bibliothek des Gymnaſiums zu Thorn	1	—
Die Bibliothek der Königl. Kadetten-Anſtalten	1	—
Die Bibliothek der Königl. allgemeinen Kriegsſchule	—	1
Hr. Fr. Bieſe	1	—
— Königl. Agent A. Bloch	2	—
— Geh. Regierungs-Rath Prof. D. Böckh	1	—
— Karl Böhnecke, Stud. hist. et ph.	1	—
— Profeſſor Bopp	1	—
— Medicinal-Rath Profeſſor D. Buſch	1	—
— L. Cauer, Direktor einer Erziehungs-Anſtalt in Charlottenburg	1	—
— Claeßen, Notar zu Erkelenz	1	—
Frau Majorin von Dejingk	1	—
Hr. Profeſſor Dirkſen	1	—
— Ed. Fr. Doehler, Stud. phil.	1	—
Se. Durchlaucht Hr. Fürſt (Serge) Dolgoruki	—	1
Hr. Profeſſor Dove	1	—
— A. Dreſſel, Stud. theol.	1	—
— D. Droyſen	1	—
— Buchhändler F. Dümmler	8	—
wovon 1 für Hrn. Prediger Friedrich in Ilſenburg.		
— — Stud. jur. H. Lobedan.		
1 — — D. phil. A. D. Müller.		
Latus	56	4

	Drckp.	Velinp.
Transport	56	4
1 für Hrn. Professor D. Röstel.		
1 — — Prediger Rütenick in Demarthien.		
1 — — D. Schmidt, Lehrer am Königl. Kadetten-Korps.		
1 — — Studien-Direkt. Wendt in Posen.		
Hr. M. W. Duncker, Stud. phil.	1	—
— L. Ehlers, Stud. jur.	1	—
— Buchhändler G. Eichler	3	—
Die Enslinsche Buchhandlung	1	—
Hr. Jos. Falk, Stud. cameral.	1	—
— Hauptmann v. Felgermann	1	—
— W. Fischer, Lehrer am Friedrich-Wilh.-Gymnasium	1	—
— S. Fränkel, Stud. jur.	1	—
— Professor Franceson	1	—
— Chr. Ferd. Frobenius, Stud. theol.	1	—
— Kammergerichts-Referendarius G. Gärtner	1	—
— Professor D. Gans	5	—
— Kaufmann Carl Adolph Gerike	1	—
— Medicinalrath D. Eduard Gräfe	1	—
— Grasnick, Cand. theol.	1	—
— Geheime Hofrath und Professor Gruson	1	—
— Professor D. v. d. Hagen	1	—
— Buchhändler A. W. Hayn	2	—
für: Hrn. Regimentsarzt D. Hügel in Pasewalk.		
— Pr.-Lieut. u. Adjut. Ravenstein in Pasewalk.		
Hr. Professor D. Heinsius	1	—
— — D. v. Henning	1	—
— Geh. Med.-Rath Prof. D. Hermbstädt	1	—
— Kammergerichts-Referendarius Heydemann	1	—
— A. Heydemann, Lehrer am Königl. Friedr.-Wilh.-Gymnasium	1	—
— Professor D. Heyse	1	—
— M. P. Hillmar	1	—
— H. Hirschfeld, Cand. med.	1	—
— Buchhändler A. Hirschwald	2	—
für: Hrn. Hertel, Stud. theol.		
— Feldwebel Viert.		
— wirkl. Geh. Ober Reg.-Rath Prof. D. Hoffmann	1	—
Latus	92	4

	Druckp.	Velinp.
Transport	92	4
Hr. Professor D. Homeyer	1	—
— Professor D. Hotho	2	—
— A. Huberdt, Lehrer an der Königl. Realschule	1	—
— Hofrath und Professor D. Hufeland	1	—
— Staatsrath, Leibarzt und Professor D. Hufeland	1	—
— Polizei-Commissarius Huth	1	—
— H. Jacobi, Stud. jur.	1	—
— J. Jacobi, Stud. phil.	1	—
— D. Ilgen	1	—
Fräulein Ida Jochmus	1	—
Hr. Geheime Hofrath John	1	—
— Buchhändler C. H. Jonas	6	—
— v. Jordan	—	1
— Gustav Julius, Stud. theol.	1	—
— Professor D. Jüngken	1	—
— Jungk, Lehrer an der Gewerbschule	1	—
— Kauwertz, Bürgermeister zu Schwanenberg	1	—
— Buchhändler K. F. Kecht	2	—
für: Hrn. Ferd. Gallot, Stud. phil.		
— Jul. Kuntze, Stud. jur.		
— Geh. Med.-Rath Professor D. Kluge	1	—
— Arno Königsdörfer aus Ronneburg	1	—
— Gust. Fr. Ad. Krüger, Stud.	1	—
— D. L. Kufahl	1	—
— C. v. Labourdé	—	1
— Professor D. Lange	1	—
— D. Gustav Lautier	1	—
— Joseph Lehmann	1	—
— D. Karl Lehmann	1	—
— Ludw. Leichhardt, Stud.	1	—
— v. Leitner, Stud.	1	—
— Levy, Stud. med.	1	—
— Geh. Medicinal-Rath Prof. D. Link	1	—
Die C. G. Lüderitz'sche Sortiments-Buchhandlung	1	—
Hr. Professor D. Marheineke	1	—
— K. Th. Matthes, Stud.	1	—
— D. Mayerhoff	1	—
— Ed. Meißner, Stud. theol.	1	—
Latus	133	6

	Druckp.	Velinp.
Transport	133	6
Hr. Banquier Alex. Mendelssohn	1	—
— — Joseph Mendelssohn	1	—
— Professor D. Michelet	1	—
Das Königl. Ministerium der Geistlichen, Unterrichts- und Medicinal-Angelegenheiten	40	—
Hr. Buchhändler E. S. Mittler	6	—
für: Hrn. v. Bünau, Lieutenant im Garde-Reserve-Regiment in Spandow.		
— Baron v. Gaudy, Lieutenant im 12. Infanterie-Regiment.		
die Mittlersche Buchhandlung in Bromberg (für Hrn. Oberlehrer Mätzner.)		
Hrn. Schmack, Lieutenant a. D.		
— Wantrup, Kandidat in Prötzel.		
— Zöllner, Hofrath in Ludwigslust.		
Hr. M. Moser	1	—
— D. Ferd. Müller	1	—
— Fritz Müller, Stud. theol.	1	—
— Consistorial-Rath Professor D. Neander	1	—
Die Nicolaische Buchhandlung in Berlin und Stettin	20	—
Hr. Moritz Niese	1	—
— Kaufmann J. F. Nitsche	1	—
— Buchhändler L. Oehmigke	2	—
für: Hrn. D. Haupt in Königsberg in der Neumark.		
— Kandidat Lehnerdt.		
Hr. D. Petermann	1	—
— Aug. Chr. Petersen, Cand. theol.	1	—
— Geh. Legations-Rath Philipsborn	1	—
— Buchhändler E. F. Plahn	3	—
für: Hrn. Professor Enslen.		
— Stud. phil. Ißler.		
— Küsel.		
Hr. D. Pott	1	—
— Püske	1	—
— Professor D. Ranke	1	—
— Regierungs-Rath Professor v. Raumer	1	—
— Friedr. Redepenning	1	—
— Professor D. Reich	1	—
Latus	222	6

	Druckp.	Velinp.
Transport	222	6
Hr. Regierungs- und Stadt-Schulrath D. Reichhelm	1	—
— D. Herm. Reinganum	1	—
— A. Richter, Stud. jur.	1	—
— D. Peter Rieß	1	—
— Jul. Risch, Stud. philol.	1	—
— Professor C. Ritter	1	—
— — H. Ritter	1	—
— D. K. Rosenberg	1	—
— Gust. Rössler aus Forste in der Nieder-Lausitz	1	—
— A. Rutenburg, Cand. theol	1	—
— wirkl. Geh. Ober Justiz-Rath Sack	1	—
— J. Schmidt, Stud. theol.	1	—
— Professor D. Schultz	1	—
— Kammergerichts-Referendarius Schulz	1	—
— Schwebel Mieg, theol. cand.	1	—
— Johann Seemann, Stud.	1	—
— G. H. Seufert	1	—
— Gymnasial-Direktor Spilleke	1	—
— D. H. Stieglitz	1	—
— Heinr. Storch, Stud.	1	—
— Hofprediger Prof. D. Strauß	1	—
Die Stuhrsche Buchhandlung	2	—
wovon 1 für Hrn. Lehrer Gottschick.		
Hr. Prediger Sydow	1	—
— Ober-Konsistorial-Rath D. Theremin	1	—
— Professor D. Toelken	1	—
— Buchhändler T. Trautwein	1	—
— F. Tröger, Cand. phil.	1	—
— Tucholka, Kammergerichts-Referendarius	1	—
— Lieutenant Bruno Uebel	1	—
— Professor D. Uhlemann	1	—
— Moritz Ullmann	1	—
— Geh. Legations-Rath Varnhagen v. Ense	1	—
— Privat-Docent Vatke	1	—
— M. Veit	1	—
— Vettien, Stud. jur.	1	—
— Vogler, Stud. jur.	1	—
— Fr. Voigtland, Stud.	1	—
Latus	260	6

	Druckp.	Velinp.
Transport	260	6
Hr. Albert Weiſe, Stud. jur.	1	—
— K. Werder	1	—
— Geh. Ober-Medicinal-Rath, General-Stabs-Arzt und Leibarzt D. v. Wiebel	1	—
— Profeſſor D. Wiegmann	1	—
— Geh. Regierungs-Rath, Ober-Bibliothekar, Profeſſor D. Wilken	1	—
— Hauptmann v. Williſen	1	—
— Kammergerichts-Referendarius Wolff	1	—
— Wollkoff, Stud. jur.	1	—
— Premier-Lieutenant v. Wulffen	1	—
— Major v. Wuſſow	1	—
Frau Gräfin York v. Wartenburg auf Klein-Oels bei Ohlau	1	—
Hr. F. W. Zabel, Cand. theol.	1	—
— Th. Zerbſt, Cand. phil.	1	—
— H. Ziegeri, Stud. cameral.	1	—
— Adelbert Ziegler	1	—
— Zinnow, Stud. theol.	1	—
— Profeſſor D. Zumpt	1	—
— J. E. Zupan'ski, Stud.	1	—
Bonn.		
Hr. Profeſſor Bethmann-Hollweg	1	—
— G. Kinkel, Stud. theol.	1	—
— Buchhändler Adolph Marcus	6	—
für: Hrn. D. Deininger.		
— D. Mendelsſohn.		
— Geh. Regierungs-Rath v. Rehfues.		
— Kandidat Rindfleiſch.		
die Königl. Univerſitäts-Bibliothek.		
Hrn. Profeſſor und Ober-Bibliothekar Welcker.		
Hr. Profeſſor Puggé	1	—
— G. Ch. H. Stip, gräflich Lippeſcher Hofmeiſter in Ober-Kaſſel bei Bonn	1	—
— Buchhändler E. Weber	1	—
Brandenburg.		
Hr. Buchhändler J. J. Wieſike	1	—
Latus	290	6

	Druckp.	Velinp.
Transport	290	6
Braunschweig.		
Die Schulbuchhandlung	1	—
Bremen.		
Hr. Buchhändler J. G. Heyse	1	—
für: die Stadt-Bibliothek.		
Hr. Buchhändler W. Kaiser	6	—
Breslau.		
Hr. Buchhändler G. Ph. Aderholz	1	—
Hrn. Joh. Friedr. Korn d. ält. Buchhandlung	3	—
Hr. Buchhändler Wilh. Gottl. Korn	1	—
— — F. E. C. Leuckart	2	—
— Jos. Max u. Comp., Buchhändler	10	—
wovon 1 für Hrn. Professor Abegg.		
1 — — Grafen Hermann v. Dyhrrn auf Ullersdorf.		
1 — — D. jur. A. S. Helcel in Krakau.		
1 — — Professor Rochowsky.		
1 — — Justizrath J. Salzbrunn zu Bischwitz.		
1 — — v. Stechoch auf Blumerode.		
Hr. Professor D. Pohl	1	—
— Aug. Schulz u. Comp., Buchhändler	6	—
wovon 1 für Hrn. vorm. Oberlehrer C. A. W. Böhm.		
1 — — Kandidat Goebel.		
1 — — Justiz-Kommissarius Hafemann in Strehlen.		
1 — — Ober-Landesgerichts-Referendarius Plathner.		
1 — — Prediger Urbatsch.		
Die Königl. und Universitäts-Bibliothek	—	1
Cassel.		
Hr. Buchhändler J. J. Bohné	2	—
für: Hrn. Lieutenant v. Haynau.		
— D. jur. Straube.		
Cöln am Rhein.		
Hr. M. Du Mont-Schauberg, Buchhändler	2	—
Latus	326	7

	Drckp.	Velinp.
Transport	326	7
Copenhagen.		
Hr. Buchhändler Fr. Brummer	2	—
Die Gyldendalsche Buchhandlung	2	—
Hr. Buchhändler C. A. Reitzel	6	—
Danzig.		
H. Kaufmann George Baum	1	—
— — Samuel Baum	1	—
Hr. D. Wilhelm Baum	1	—
Die Bibliothek des Gymnasiums	1	—
Hr. Stadtrath Heinrichsdorff	1	—
— Diakonus D. Kniewel	1	—
— Stadtrath Pannenberg	1	—
— Direktor Schaub	1	—
Die Stadt-Bibliothek	1	—
Darmstadt.		
Die Heyersche Hofbuchhandlung	1	—
Dessau.		
Hr. Buchhändler C. G. Ackermann	1	—
— — J. C. Fritsche und Sohn	2	—
— D. Eduard Hönicke	—	1
Dorpat.		
Hr. Professor Hofrath D. v. Blum	1	—
— Pastor Erdmann in Wolmar bei Dorpat	1	—
— Professor Staatsrath und Ritter D. v. Jäsche	1	—
— — Oberlehrer Karlblom	1	—
— — Hofrath Kleinert	1	—
— — Staatsrath u. Ritter D. v. Morgenstern	1	—
— — Hofrath D. Neue	1	—
Die Kaiserliche Universitäts-Bibliothek	1	—
Hr. Professor Hofrath D. v. Wolter	1	—
Dresden.		
Die Arnoldsche Buchhandlung	2	—
Düsseldorf.		
Hr. Buchhändler J. E. Schaub	1	—
für: Hrn. Schulze, Direktor d. Gymn. in Duisburg		
— Buchhändler J. H. C. Schreiner	1	—
für: Hrn. James Hamilton, preacher of the Gospel		
Latus	362	8

	Druckp.	Velinp.
Transport	362	8
Elberfeld.		
Die Schönianſche Buchhandlung	1	—
Erfurt.		
Die Keyſerſche Buchhandlung	1	—
Erlangen.		
Das juriſtiſch-praktiſche Inſtitut	1	—
Hr. Profeſſor D. Mehmel	1	—
Hr. J. J. Palm u. Enke, Buchhändler	2	—
Die Königliche Univerſitäts-Bibliothek	—	1
Hr. Stud. Wucherer aus Baireuth	1	—
Frankfurt am Main.		
Die Andreaeſche Buchhandlung	1	—
Hr. D. Carové	1	—
Die Hermannſche Buchhandlung	1	—
Hr. Buchhändler Schmerber	2	—
für: Hrn. D. Neuber in Wertheim.		
— D. Trendelenburg.		
Frankfurt an der Oder.		
Die Hoffmannſche Buchhandlung	1	—
für: Hrn. Referendarius Schreiner.		
Freiburg im Breisgau.		
Hrn. Gebr. Groos, Buchhändler	1	—
Die Univerſitäts-Bibliothek	1	—
St. Gallen.		
Hr. Huber u. Comp., Buchhändler	1	—
Gießen.		
Hr. D. Braubach	1	—
— B. C. Ferber, Buchhändler	1	—
— G. F. Heyer, Sohn, Buchhändler	1	—
— Profeſſor D. Staudenmaier	1	—
Glogau.		
Die neue Günterſche Buchhandlung	1	—
Hr. Buchhändler C. Heymann	1	—
für: Hrn. Ob.-L.-Ger.-Aſſeſſor Grafen v. Poſodowski in Frauſtadt.		
Latus	384	9

	Drckp.	Velinp.
Transport	384	9
Göttingen.		
Die Dieterichsche Buchhandlung	6	—
wovon 1 für die Königliche Bibliothek.		
1 für Hrn. Oberst v. Bothmer.		
Hr. Professor Ewald	1	—
— D. med. L. A. Kraus	1	—
— Buchhändler Georg Kübler	1	—
— D. Lücke	1	—
— Hofrath und Professor Wendt	1	—
Gotha.		
Hr. Buchhändler Carl Gläser	1	—
Grätz.		
Die Ferstlsche Buchhandlung	1	—
Greifswald.		
Hr. Buchhändler C. A. Koch	2	—
— — C. Mauritius	3	—
Gröningen.		
Hr. Buchhändler W. van Boekeren	2	—
für: Hrn. Prof. F. C. de Greuve.		
die Königl. Universitäts-Bibliothek.		
Haag.		
Hr. Buchhändler H. Hartmann	6	—
wovon 1 für Hrn. P. G. van Ghert, Mitglied des Staatsraths.		
1 — — D. S. Karsten in Utrecht.		
1 — — W. F. P. Kiehl, D. med.		
1 — — J. Bakker Korff, D. und Referend. b. Industr.- u. Kolon.-Dep.		
1 — — Justiz-Minister van Maanen.		
Halberstadt.		
Hr. Buchhändler F. A. Helm	1	—
für: Se. Erlaucht den regierenden Hrn. Grafen von Stolberg-Wernigerode in Wernigerode.		
Halle an der Saale.		
Hr. Buchhändler Eduard Anton	4	—
— Hugo Eisenhart	1	—
— D. Theodor Echtermeyer	1	—
Latus	417	9

	Druckp.	Velinp.
Transport	417	9
Hr. Professor Hinrichs	1	—
— Buchhändler C. A. Kümmel	2	—
— Professor Heinr. Leo	1	—
— — J. G. Mußmann	1	—
— — Karl Rosenkranz	1	—
— Arnold Ruge	1	—
— C. A. Schwetschke und Sohn, Buchhändler	2	—
Die Waisenhaus-Buchhandlung	1	—
Hr. Bernhard Wolff	1	—
Hamburg.		
Hr. Buchhändler Herold jun.	—	1
— — F. H. Nestler	2	—
Hrn. Perthes und Besser, Buchhändler	6	—
Hamm.		
Die Schulzische Buchhandlung	6	—
Hr. Buchhändler C. Wickenkamp	1	—
für: Hrn. Gymnasial-Direktor D. Kapp.		
Hannover.		
Die Hahnsche Hofbuchhandlung	7	—
wovon 1 für Hrn. Konsistor.-Assessor D. th. Brackebusch in Großen-Solschen.		
1 — — Hofapotheker Brandé.		
1 — — Kandidat Funke in Gehrde.		
1 — — Stabs-Medikus D. Groskopff.		
1 — — Hof-Sekretär D. Hartmann.		
1 — — D. med. Meyerhoff in Bremen.		
Heidelberg.		
Hr. Buchhändler Karl Groos	4	—
wovon 1 für Hrn. Licentiat Eberlin.		
1 — — A. Prestinari, Kand. in Bruchsal.		
Hr. Buchhändler J. Ch. B. Mohr	1	—
— — Aug. Oßwald	1	—
— — C. F. Winter	8	1
Helsingfors.		
Hr. Buchhändler G. O. Wasenius	15	—
Hildesheim.		
Die Gerstenbergsche Buchhandlung	1	—
Latus	480	11

	Druckp.	Velinp.
Transport	480	11
Jena.		
Hr. Buchhändler F. Frommann	2	—
für: Hrn. D. G. Asverus.		
— Hofrath und Prof. C. F. Bachmann.		
Innsbruck.		
Die Wagnersche Buchhandlung	2	—
Kaschau.		
Hr. Buchhändler Georg Wigand	1	—
Kiel.		
Die Universitäts-Buchhandlung	2	—
Koblenz.		
Hr. Buchhändler Karl Bädeker	2	—
Königsberg in Pr.		
Hr. Buchhändler J. H. Bon	2	—
— — Gebr. Bornträger	4	1
— Gräfe und Unzer, Buchhändler	8	—
wovon 1 für Hrn. Prof. D. Bake.		
1 — die Königl. Bibliothek.		
1 — Hrn. Kand. Gisevius.		
1 — — Prof. D. Meier.		
1 — — Direktor D. Möller.		
1 — — Kand. Richter.		
1 — — — Rupp.		
Hr. Professor Sietze	1	—
— D. Taute	1	—
Krakau.		
Hr. Joseph Thadäus Helcel	1	—
Kreuznach.		
Hr. D. G. Eilers, Gymnasial-Direktor	1	—
Landsberg an der Warte.		
Hr. Buchhändler C. G. Ende	1	—
Landshut.		
Die Krüllsche Universitäts-Buchhandlung	1	—
Leipzig.		
Hr. Buchhändler F. A. Brockhaus	2	—
Hr. Buchhändler Heinr. Franke	1	—
Latus	512	12

	Drckp.	Velinp.
Transport	512	12
Hr. Professor D. Hahn	1	—
— Hofgerichtsrath und Professor Ritter D. Klien	1	—
— Buchhändler Chr. Kollmann	1	—
— — J. F. Leich	2	—
— — Wilh. Nauck	1	—
Die Königl. Universitäts-Bibliothek	1	—
Hr. Buchhändler Leop. Voß	1	—
Lemberg.		
Hrn. Kuhn und Millikowski, Buchhändler	1	1
für: Hrn. Nachman Krochmal.		
— Stroppel.		
Hr. Buchhändler C. G. Pfaff	2	—
Liegnitz.		
Hr. Buchhändler J. F. Kuhlmey	1	—
Lissa.		
Hr. Buchhändler Ernst Günter	3	—
für: Hrn. Oberlehrer Matern.		
— Severin v. Skorszewski } zu Gr. Kreutzsch		
— Theodor v. Skorszewski } bei Lissa.		
Lübeck.		
Die v. Rohdensche Buchhandlung	1	—
Magdeburg.		
Die Creutzsche Buchhandlung	3	—
Hr. Buchhändler W. Heinrichshofen	3	—
— — Ferd. Rubach	2	—
Mainz.		
Hr. Buchhändler Florian Kupferberg	1	—
Marburg.		
Hr. Buchhändler N. G. Elwert	1	—
für: Hrn. Hofrath Professor D. Suabedissen.		
Merseburg.		
Hr. Robert Hiecke, Kollaborator am Gymnasio	1	—
Mitau.		
Hr. Buchhändler G. A. Reyher	2	—
Mühlhausen.		
Hr. Buchhändler F. Heinrichshofen	2	—
Latus	543	13

	Druckp.	Velinp.
Transport	543	13
für: Hrn. Professor Burchard } in Heiligenstadt.		
— — Richter }		
München.		
Hr. Buchhändler Georg Franz	1	—
Die Lit. art. Anstalt	1	—
Hr. Buchhändler Joh. Palm	1	—
Münster.		
Die Theissingsche Buchhandlung	1	—
Naumburg.		
Hr. Buchhändler Ed. Zimmermann	1	—
Neiße.		
Hr. Buchhändler Th. Hennings	1	—
Neu-Brandenburg.		
Hr. Buchhändler L. Dümmler	8	—
Neu-Ruppin.		
Hrn. Oehmigke und Riemschneider, Buchhändler	4	—
Nürnberg.		
Hr. Buchhändler H. Haubenstricker	1	—
— — Riegel und Wießner	1	—
— — J. A. Stein	3	—
Oldenburg.		
Die Schulzesche Buchhandlung	1	—
für: die Oldenb. öffentl. Bibliothek.		
Paderborn.		
Hr. Buchhändler J. Wesener	1	—
Paris.		
Se. Majestät der König der Franzosen	5	—
Se. Königl. Hoheit der Herzog von Orleans	1	—
H. J. S. Ampere	1	—
Se. Durchlaucht der Prinz Peter von Arenberg	1	—
Hr. A. Becker	1	—
— A. Brisbane aus New-York	1	—
Se. Durchlaucht der Herzog von Broglie	1	—
Hr. Dubois	1	—
— Gauthier	1	—
— St. Marc Girardin	1	—
— Staatsrath Guizot	1	—
Latus	583	13

	Druckp.	Velinp.
Transport	583	13
Hr. Julius Lechevalier	1	—
— Professor E. Lerminier	1	—
— Buchhändler J. A. Mercklein	6	—
— Poncelet	1	—
— Amedeus Prevost	1	—
Se. Durchlaucht der Herzog von Valençay	1	—
Pesth.		
Hr. Buchhändler C. A. Hartleben	4	—
— — Georg Kilian jun.	1	—
— — — — sen.	2	—
St. Petersburg.		
Hr. Buchhändler W. Gräff	6	—
Potsdam.		
Hr. Kadetten-Gouverneur Fintelmann	1	—
— Buchhändler F. Riegel	4	1
Prenzlau.		
Die Ragoczysche Buchhandlung	2	—
für: Hrn. von Arnim auf Sperrenwalde.		
das Königl. Gymnasium in Prenzlau.		
Quedlinburg.		
Hr. Buchhändler G. Basse	1	—
Riga.		
Hr. Buchhändler J. Deubner	2	—
— — E. Frantzen	1	—
Rostock.		
Hr. J. M. Oeberg u. Komp., Buchhändler	5	1
Rotterdam.		
Hr. Buchhändler F. Hartmann jun.	1	—
Schaffhausen.		
Die Hurtersche Buchhandlung	1	—
für: Hrn. Pfarr. Benker in Dießenhofen Ktn. Thurgau.		
Sondershausen.		
Hr. Buchhändler F. A. Eupel	1	—
Stargard.		
Hr. Buchhändler Joh. Hane	2	—
für: Hrn. Justus Laun.		
— Landrath von der Marwitz.		
Latus	628	15

	Druckp.	Velinp.
Transport	628	15
Stettin.		
Hr. Buchhändler F. H. Morin	12	—
Stralsund.		
Die C. Löfflersche Buchhandlung	3	—
wovon 1 für Hrn. Dir. D. Kirchner in Schulpforte.		
1 — — Gymnasiallehrer D. Zober.		
Hr. Buchhändler W. Trinius	3	—
für: Hrn. D. Cramer.		
— Hofrath Hagemeister.		
— D. Tetschke.		
Straßburg.		
Hrn. Treuttel u. Würz, Buchhändler	1	—
Stuttgart.		
Hr. Buchhändler C. Hoffmann	10	—
Hr. Buchhändler Löflund u. Sohn	9	—
Die Metzlersche Buchhandlung	2	—
Tübingen.		
Hr. Professor D. Kern	1	—
— — — Lang	1	—
— Buchhändler Hr. Laupp	2	—
wovon 1 für die Bibliothek des Wilhelmsstifts.		
— Buchhändler C. F. Osiander	9	—
wovon 1 für Hrn. Professor D. Fischer in Basel.		
1 — — stud. jur. Göritz.		
1 — — Pfarrer Vikar Ch. W. Keppler in Neuhausen ob Eck.		
1 — — Professor D. Köstlin in Urach.		
1 — — stud. theol. Kornbeck.		
1 — — — — Oehler.		
1 — — — — Karl Renz II.		
— Professor Sigwart	1	—
— D. Strauß	1	—
Die Königl. Universitäts-Bibliothek	1	—
Utrecht.		
Hr. Henkel und Nathan, Buchhändler	1	—
Weimar.		
Hr. Julius Graf v. Wartensleben	—	1
Latus	685	16

	Dreyp.	Velinp.
Transport	685	16
Wien.		
Die C. Geroldſche Buchhandlung	4	1
Hr. J. G. Heubner, Buchhändler	1	—
Hrn. Schaumburg u. Comp., Buchhändler	1	1
Hr. F. Tendler, Buchhändler	1	—
— F. Volke, —	1	—
Hr. J. B. Wallishauſſer, Buchhändler	1	—
für: Hrn. D. Joh. Heinr. Pabſt.		
Wittenberg.		
Hr. D. Lommatzſch	1	—
Die Zimmermannſche Buchhandlung	1	—
Würzburg.		
Die Stahelſche Buchhandlung	1	—
für: Hrn. Profeſſor Hofrath D. Ruland.		
Zürich.		
Hrn. Orell, Füßli u. Komp., Buchhändler	1	—
— Ziegler u. Söhne, —	1	—
Summa	699	18

Nachtrag.

Berlin: die Bibliothek des Königlichen Joachimsthalſchen Gymnaſiums	1	—
Summa	700	18

Auf einzelne Abtheilungen.

	I.	II.	III.
Aarau.			
Hr. Buchhändl. H. R. Sauerländer	1	1	—
Amsterdam.			
Hr. Buchhändler Sülpke	—	1	—
Berlin.			
Hr. wirkl. Geh. Ob.-Justiz-Rath v. Altenstein	—	1	1
— Landrath Beermann in Erkelenz	—	—	1
— Professor Benkendorf	—	1	—
— Buchhändl. F. Dümmler	—	1	1
für: Hrn. Stadt-Justiz-Rath Uhden.			
Die Enslinsche Buchhandlung	1	1	—
Hr. Hofrath D. F. Förster	—	1	—
— C. A. Heinrich, Stud. theol.	—	1	—
— Jansen, Bürgermeister zu Lowenich	—	—	1
— D. D. Meyer	—	1	1
— v. Mülbracht, Friedensrichter zu Niederkrüchten	—	—	1
Die Nicolaische Buchhandlung	—	2	2
Hr. Buchhändl. L. Oehmigke	—	2	2
wovon 1 für Hrn. Pred. Fournier.			
Hr. A. M. Schulze, Stud. med.	1	—	—
Bonn.			
Hr. Professor D. Kaufmann	—	1	—
— Oberlehrer D. Lucas	—	1	—
— Buchhändl. A. Marcus	—	3	1
für: Hrn. Professor Brandis.			
— — v. Calker.			
— — Lassen.			
— Kandidat Port.			
Hr. Privatdocent D. Ritter	1	—	—
— Professor Windischmann	—	1	1
Bremen.			
Hr. Buchhändler J. G. Heyse	—	1	1
Latus	4	20	13

	I.	II.	III.
Transport	4	20	13
Breslau.			
Hrn. A. Schulz u. Komp., Buchhändler	—	1	1
für: Hrn. Professor D. Purkinje.			
Cöslin.			
Hr. Buchhändler C. G. Hendeß	—	1	—
für: Hrn. Professor D. Klütz in Neu-Stettin.			
Copenhagen.			
Die Gyldendalsche Buchhandlung	—	2	1
Darmstadt.			
Die Heyersche Hofbuchhandlung	—	1	—
Dessau.			
Hrn. J. C. Fritsche u. Sohn, Buchhändler	—	1	—
Erlangen.			
Hr. Professor D. Rust	—	1	—
Frankfurt an der Oder.			
Die Hoffmannsche Buchhandlung	—	1	1
für: Hrn. Oberlehrer Heidler.			
Freiburg im Breisgau.			
Hr. Professor D. Zimmermann	—	1	1
Gießen.			
Hr. Professor D. Hillebrand	—	1	1
Göttingen.			
Hr. D. ph. v. Leutsch	—	1	—
Greifswald.			
Hr. Buchhändler C. A. Koch	—	1	1
Hamburg.			
Hrn. Perthes u. Besser, Buchhändler	—	1	—
Hannover.			
Die Hahnsche Hofbuchhandlung	—	1	—
für: Hrn. Amt-Assessor v. Hinüber in Sycke.			
Heidelberg.			
Hr. Geh. Kirchen-Rath Professor D. Daub	—	1	1
— Buchhändler Karl Groos	—	1	—
für: Hrn. D. Fortlage.			
Hr. Buchhändler C. F. Winter	—	3	3
Latus	4	39	23

	I.	II.	III.
Transport	4	39	23
Königsberg in Pr.			
Hr. Professor D. Sanio	—	—	1
Lingen.			
Hr. Buchhändler F. A. Jülicher	—	1	1
Magdeburg.			
Die Creutzsche Buchhandlung	—	1	1
Merseburg.			
Hr. Direktor Wieck	—	1	—
München.			
Hr. Buchhändler Georg Franz	—	1	1
für: Hrn. Hofrath u. Prof. D. Ottm. Frank.			
Münster.			
Die Theissingsche Buchhandlung	—	3	—
Neu-Brandenburg.			
Hr. Buchhändler L. Dümmler	—	1	—
Neu-Ruppin.			
Hrn. Oehmigke u. Riemschneider, Buchhändler	—	1	—
Nürnberg.			
Hr. Buchhändler J. A. Stein	—	1	—
Prag.			
Hr. Buchhändler Moritz Widtmann	—	1	1
Riga.			
Hr. Buchhändler J. Deubner	—	2	—
Sorau.			
Hr. Buchhändler F. A. Julien	1	—	—
Stargard.			
Hr. Buchhändler J. Hane	—	3	—
für: Hrn. Rittmeister v. Kraut.			
— Divisions-Prediger Lengerich.			
— — — Möllhausen.			
Stuttgart.			
Hr. Buchhändler C. Hoffmann	—	1	—
— — Löflund u. Sohn	—	2	1
Latus	5	58	29

	I.	II.	III.
Transport	5	58	29
Tübingen.			
Hr. Buchhändler C. F. Oſiander	—	3	2
für: Hrn. Cand. theol. Klüpfel.			
— Stud. theol. Chr. F. G. Reinhardt.			
— — — Remppis.			
Hr. Profeſſor D. Schmid	—	1	—
Wittenberg.			
Die Zimmermannſche Buchhandlung	2	2	—
wovon 1 für Hrn. Landgerichts-Aſſeſſor Müller.			
Summa	7	64	31

Vorerinnerung.

Der Verein zur Herausgabe von Hegel's Werken wollte urſprünglich, ſeiner öffentlichen Anzeige gemäß, mit zwei Bänden, welche die Phänomenologie, die Differenz des Fichteſchen und Schellingſchen Syſtems der Philoſophie und einige Abhandlungen aus dem Kritiſchen Journal der Philoſophie enthalten ſollten, den Anfang in der Reihenfolge der Hegelſchen Werke machen. Als ſich nun erwies, daß für die Phänomenologie *ein* Theil hinreichen würde: ſo ward beſchloſſen, den anderen Theil mit den übrigen Abhandlungen auszufüllen. Und da die hier erſcheinenden vier Abhandlungen auf meinen Vorſchlag in den erſten Theil zuſammengefaßt worden: ſo trug der Verein mir die Herausgabe derſelben auf, der ich mich auch bereitwillig unterzog.

Ich hatte dieſen Vorſchlag gemacht, weil ich erkannte, daß dieſe vier Abhandlungen, die frühſten Schriften Hegel's, den Keim ſeiner ganzen Philoſophie ſchon enthielten, aber nur erſt wie derſelbe ſich aus dem vorhergehenden geſchichtlichen Standpunkte der Philoſophie, dem Schellingſchen, gleichſam als aus ſeinem Mutterſchooße herausgewunden. Je tiefer ich mich nun, Behufs der Heraus-

gabe, in diese Abhandlungen hineinstudirte, desto klarer wurde mir der Standpunkt derselben; und ich beschloß, ihn in einer Vorrede näher zu begründen.

Mit einigen Seiten konnte dieß aber nicht abgethan werden, da ich zunächst vom Verhältniß Hegel's zu Schelling sprechen mußte; und dann den Rang, der diesen weniger bekannten Abhandlungen unter den Hegelschen Schriften zukommt, erst zum Bewußtseyn zu bringen hatte, wogegen die übrigen größeren Werke ihre anerkannte Stelle bereits einnehmen. Auch konnte dabei das Verhältniß dieser vier Abhandlungen zu den übrigen Schriften Hegel's, die in der ersten Abtheilung, und zu den Vorlesungen, die in der zweiten Abtheilung dieser Ausgabe erscheinen, nicht unberührt bleiben; ich mußte daher zugleich den Versuch machen, die vom Verein beschlossene Reihenfolge der Werke und Vorlesungen wissenschaftlich zu rechtfertigen.

Die Vorrede, die sich hiermit zu einer Erläuterung der vier schwierigen Abhandlungen gestaltete, erreichte auf diese Weise die Ausdehnung von drei vollen Bogen. Und so greife ich, indem ich sie als Einleitung in diesen ersten Band besonders ausgeben lasse, um so lieber jedem Bedenken, das man gegen sie als Vorrede haben könnte, vor, als ich damit zugleich jeden Schein von Anmaßung entfernt halte, der etwa darin gefunden werden könnte, mit meinen Worten den anerkannten Meister der Wissenschaft einführen zu wollen.

Berlin, den 3. September 1832.

Michelet.

Inhaltsanzeige.

I.

Glauben und Wissen.

Seite.

Einleitung 3
A. Kantische Philosophie 18
B. Jacobische Philosophie 52
C. Fichtesche Philosophie 116
Schluß 155

II.

Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems.

Vorerinnerung 161
Mancherlei Formen, die beim jetzigen Philosophiren vorkommen 167
Darstellung des Fichteschen Systems 205
Vergleichung des Schellingschen Princips der Philosophie mit dem Fichteschen 250
Reinhold's Ansichten 273

III.

Ueber das Verhältniß der Naturphilosophie zur Philosophie überhaupt.

Einleitung 299
1. Verhältniß zu den Reflexionsphilosophien 301

Seite.
2. Verhältniß zur Philoſophie der Religion 310
3. Verhältniß zur Philoſophie der Sittlichkeit 315

IV.

Ueber die wiſſenſchaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts.

Einleitung 323
1. Die empiriſche Behandlungsart 329
2. Die reflektirte Behandlungsart 343
3. Die abſolute Sittlichkeit 371

Glauben und Wiſſen

oder die

Reflexionsphiloſophie der Subjektivität,

in der Vollſtändigkeit ihrer Formen,

als

Kantiſche, Jacobiſche und Fichteſche Philoſophie.

(Zuerſt erſchienen in Schelling's und Hegel's Kritiſchem Journal der Philoſophie Bd. II.; St. 1.; 1802.)

Ueber den alten Gegenſatz der Vernunft und des Glaubens, von Philoſophie und poſitiver Religion, hat die Kultur die letzte Zeit ſo erhoben, daß dieſe Entgegenſetzung von Glauben und Wiſſen einen ganz anderen Sinn gewonnen hat, und nun innerhalb der Philoſophie ſelbſt verlegt worden iſt. Daß die Vernunft eine Magd des Glaubens ſey, wie man ſich in ältern Zeiten ausdrückte, und wogegen die Philoſophie unüberwindlich ihre abſolute Autonomie behauptete, — dieſe Vorſtellungen oder Ausdrücke ſind verſchwunden. Und die Vernunft, wenn es anders Vernunft iſt, was ſich dieſen Namen giebt, hat ſich in der poſitiven Religion ſo geltend gemacht, daß ſelbſt ein Streit der Philoſophie gegen Poſitives, Wunder und dergleichen für etwas Abgethanes und Obſcures gehalten wird; und daß Kant mit ſeinem Verſuche, die poſitive Form der Religion mit einer Bedeutung aus ſeiner Philoſophie zu beleben, nicht deswegen kein Glück machte, weil der eigenthümliche Sinn jener Formen dadurch verändert würde, ſondern weil dieſelben auch dieſer Ehre nicht mehr werth ſchienen. Es iſt aber die Frage, ob die Siegerin Vernunft nicht eben das Schickſal erfuhr, welches die ſiegende Stärke barbariſcher Nationen gegen die unterliegende Schwäche gebildeter zu haben pflegt: der äußeren Herrſchaft nach die Oberhand zu behalten, dem Geiſte nach aber dem Ueberwundenen zu erliegen. Der glorreiche Sieg, welchen die aufklärende Vernunft über das, was ſie nach dem geringen Maße ihres religiöſen Begreifens als Glauben ſich entgegengeſetzt be-

trachtete, davon getragen hat, iſt, beim Lichte beſehen, kein anderer, als daß weder das Poſitive, mit dem ſie ſich zu kämpfen machte, Religion, noch daß ſie, die geſiegt hat, Vernunft blieb; und die Geburt, welche auf dieſen Leichnamen triumphirend, als das gemeinſchaftliche beide vereinigende Kind des Friedens ſchwebt, eben ſo wenig von Vernunft als ächtem Glauben an ſich hat.

Die Vernunft, welche dadurch an und für ſich ſchon heruntergekommen war, daß ſie die Religion nur als etwas Poſitives, nicht idealiſtiſch auffaßte, hat nichts Beſſeres thun können, als nach dem Kampfe nunmehr auf ſich zu ſehen, zu ihrer Selbſterkenntniß zu gelangen, und ihr Nichtsſeyn dadurch anzuerkennen, daß ſie das Beſſere, als ſie iſt, (da ſie nur Verſtand iſt), als ein Jenſeits in einem Glauben außer und über ſich ſetzt, wie in den Philoſophien Kant's, Jacobi's und Fichte's geſchehen iſt, und daß ſie ſich wieder zur Magd eines Glaubens macht. Nach Kant iſt Ueberſinnliches unfähig, von der Vernunft erkannt zu werden; die höchſte Idee hat nicht zugleich Realität. Nach Jacobi „ſchämt ſich die Vernunft zu betteln, und zu graben hat ſie weder Hände noch Füße;“*) dem Menſchen iſt nur das Gefühl und Bewußtſeyn ſeiner Unwiſſenheit des Wahren, nur Ahnung des Wahren in der Vernunft, die nur etwas allgemein Subjektives und Inſtinkt iſt, gegeben. Nach Fichte iſt Gott etwas Unbegreifliches und Undenkbares: das Wiſſen weiß nichts, als daß es Nichts weiß, und muß ſich zum Glauben flüchten. Nach allen kann das Abſolute, nach der alten Diſtinktion, nicht gegen, ſo wenig als für die Vernunft ſeyn, ſondern es iſt über die Vernunft.

Das negative Verfahren der Aufklärung, deſſen poſitive Seite in ſeinem eiteln Gethue ohne Kern war, hat ſich dadurch einen verſchafft, daß es ſeine Negativität ſelbſt auffaßte, und ſich theils von der Schalheit durch die Reinheit und Unendlichkeit

*) Jacobi's Werke B. IV., Abth. 1., S. 214.

des Negativen befreite, theils aber eben darum für poſitives Wiſſen wieder eben ſo nur Endliches und Empiriſches, das Ewige aber nur jenſeits haben kann: ſo daß dieſes für das Erkennen leer iſt, und dieſer unendliche leere Raum des Wiſſens nur mit der Subjektivität des Sehnens und Ahnens erfüllt werden kann. Und was ſonſt für den Tod der Philoſophie galt, daß die Vernunft auf ihr Seyn im Abſoluten Verzicht thun ſollte, ſich ſchlechthin daraus ausſchlöſſe und nur negativ dagegen verhielte, wurde nunmehr der höchſte Punkt der Philoſophie; und das Nichtsſeyn der Aufklärung iſt durch das Bewußtwerden über daſſelbe zum Syſtem geworden.

Unvollkommene Philoſophien gehören überhaupt dadurch, daß ſie unvollkommen ſind, unmittelbar einer empiriſchen Nothwendigkeit an; und deswegen aus und an derſelben läßt ſich die Seite ihrer Unvollkommenheit begreifen. Das Empiriſche, was in der Welt als gemeine Wirklichkeit daliegt, iſt in Philoſophien deſſelben in Form des Begriffs als Eins mit dem Bewußtſeyn und darum gerechtfertigt vorhanden. Das gemeinſchaftliche ſubjektive Princip der obengenannten Philoſophien iſt theils, nicht etwa eine eingeſchränkte Form des Geiſtes einer kleinen Zeitperiode, oder einer geringen Menge: theils hat die mächtige Geiſtesform, welche ihr Princip iſt, ohne Zweifel in ihnen die Vollkommenheit ſeines Bewußtſeyns und ſeiner philoſophiſchen Bildung, und dem Erkenntniſſe vollendet ausgeſprochen zu werden, erlangt.

Die große Form des Weltgeiſtes aber, welche ſich in jenen Philoſophien erkannt hat, iſt das Princip des Nordens, und, es religiös angeſehen, des Proteſtantismus; — die Subjektivität, in welcher Schönheit und Wahrheit, in Gefühlen und Geſinnungen, in Liebe und Verſtand ſich darſtellt. Die Religion baut im Herzen des Individuums ihre Tempel und Altäre, und Seufzer und Gebete ſuchen den Gott, deſſen Anſchauung es ſich verſagt, weil die Gefahr des Verſtandes vorhanden iſt, welcher das

Angeſchaute als Ding, den Hain als Hölzer erkennen würde. Zwar muß auch das Innere äußerlich werden, die Abſicht in der Handlung Wirklichkeit erlangen, die unmittelbare religiöſe Empfindung ſich in äußerer Bewegung ausdrücken, und der die Objektivität der Erkenntniß fliehende Glaube ſich in Gedanken, Begriffen und Worten objektiv werden. Aber das Objektive ſcheidet der Verſtand genau von dem Subjektiven, und es wird dasjenige, was keinen Werth hat und Nichts iſt; ſo wie der Kampf der ſubjektiven Schönheit gerade dahin gehen muß, ſich gegen die Nothwendigkeit gehörig zu verwahren, nach welcher das Subjektive objektiv wird. Und welche Schönheit in dieſem reell werden, der Objektivität zufallen, und wo das Bewußtſeyn auf die Darſtellung und die Objektivität ſelbſt ſich richten, die Erſcheinung bilden, oder in ihr ſich gebildet bewegen wollte, — das müßte ganz wegfallen; denn es würde ein gefährlicher Ueberfluß, und, weil es vom Verſtande zu einem Etwas gemacht werden könnte, ein Uebel: ſo wie das ſchöne Gefühl, das in ſchmerzloſe Anſchauung überginge, ein Aberglaube ſeyn.

Dieſe Macht, welche dem Verſtande durch die ſubjektive Schönheit gegeben wird, und ihrer Sehnſucht, die über das Endliche hinwegfliegt und für die es Nichts iſt, zuerſt zu widerſprechen ſcheint, iſt eine eben ſo nothwendige Seite, als ihr Beſtreben gegen ihn. Und ſie wird ſich in der Darſtellung der Philoſophien dieſer Subjektivität weiter ergeben. Es iſt gerade durch ihre Flucht vor dem Endlichen, und das Feſtſeyn der Subjektivität, wodurch ihr das Schöne zu Dingen überhaupt, der Hain zu Hölzern, die Bilder zu Dingen, welche Augen haben und nicht ſehen, Ohren, und nicht hören, und, wenn die Ideale nicht in der völlig verſtändigen Realität genommen werden können als Klötze und Steine, zu Erdichtungen werden, und jede Beziehung auf ſie als weſenloſes Spiel oder als Abhängigkeit von Objekten und als Aberglaube erſcheint.

Aber neben dieſem allenthalben in der Wahrheit des Seyns

nur Endlichkeit erblickenden Verſtande hat die Religion als Empfindung, die ewig ſehnſuchtsvolle Liebe ihre erhabene Seite darin, daß ſie an keiner vergänglichen Anſchauung noch Genuſſe hängen bleibt, ſondern nach ewiger Schönheit und Seligkeit ſich ſehnt. Sie iſt als Sehnen etwas Subjektives, aber was ſie ſucht, und ihr nicht im Schauen gegeben iſt, iſt das Abſolute und Ewige. Wenn aber das Sehnen ſeinen Gegenſtand fände, ſo würde die zeitliche Schönheit eines Subjekts als eines Einzelnen ſeine Glückſeligkeit, die Vollkommenheit eines der Welt angehörigen Weſens ſeyn. Aber ſo weit als ſie wirklich ſie vereinzelte, ſo weit würde ſie nichts Schönes ſeyn. Aber als der reine Leib der inneren Schönheit hört das empiriſche Daſeyn ſelbſt auf, ein Zeitliches und etwas Eigenes zu ſeyn. Die Abſicht bleibt unbefleckt von ihrer Objektivität als Handlung, und die That ſo wie der Genuß wird ſich nicht durch den Verſtand zu einem Etwas gegen die wahre Identität des Inneren und Aeußeren erheben. Die höchſte Erkenntniß würde die ſeyn, welches dieſer Leib ſey, in dem das Individuum nicht ein Einzelnes wäre, und das Sehnen zur vollkommenen Anſchauung und zum ſeligen Genuſſe gelangte.

Nachdem die Zeit gekommen war, hatte die unendliche Sehnſucht, über den Leib und die Welt hinaus, mit dem Daſeyn ſich verſöhnt; aber ſo, daß die Realität, mit welcher die Verſöhnung geſchah, das Objektive, welches von der Subjektivität anerkannt wurde, wirklich nur empiriſches Daſeyn, gemeine Welt und Wirklichkeit war: und alſo dieſe Verſöhnung ſelbſt, nicht den Charakter der abſoluten Entgegenſetzung, der im ſchönen Sehnen liegt, verlor, ſondern daß ſie ſich nun auf den anderen Theil des Gegenſatzes, auf die empiriſche Welt warf. Und wenn um ihrer abſoluten blinden Naturnothwendigkeit willen ſie ſchon ihrer ſelbſt im innerlichen Grunde ſicher und feſt war, bedurfte ſie doch einer objektiven Form für dieſen Grund; und die

bewußtlose Gewißheit des Versenkens in die Realität des empirischen Daseyns muß nach eben der Nothwendigkeit der Natur zugleich sich zur Rechtfertigung und einem guten Gewissen zu verhelfen suchen. Diese Versöhnung fürs Bewußtseyn machte sich in der Glückseligkeitslehre; so daß der fixe Punkt, von welchem ausgegangen wird, das empirische Subjekt, und das, womit es versöhnt wird, eben so die gemeine Wirklichkeit ist, zu der es Zutrauen fassen, und sich ihr ohne Sünde ergeben dürfe. Die tiefe Rohheit und völlige Gemeinheit, als der innere Grund dieser Glückseligkeitslehre, hat darin allein seine Erhebung, daß er nach einer Rechtfertigung und einem guten Bewußtseyn strebt, welches, — da es (weil das Empirische absolut) der Vernunft durch die Idee nicht möglich ist, — allein die Objektivität des Verstandes, den Begriff erreichen kann; welcher Begriff sich, als sogenannte reine Vernunft, in seiner höchsten Abstraktion dargestellt hat.

Der Dogmatismus der Aufklärerei und des Eudämonismus bestand also nicht darin, daß er Glückseligkeit und Genuß zum Höchsten machte. Denn wenn Glückseligkeit als Idee begriffen wird, hört sie auf, etwas Empirisches und Zufälliges, so wie etwas Sinnliches zu seyn. Das vernünftige Thun und der höchste Genuß sind Eins im höchsten Daseyn. Und das höchste Daseyn von Seiten seiner Idealität, welche, wenn sie isolirt wird, erst vernünftiges Thun, oder von Seiten seiner Realität, welche, wenn sie isolirt wird, erst Genuß und Gefühl heißen kann, auffassen zu wollen, ist völlig gleichgültig, wenn die höchste Seligkeit höchste Idee ist; denn vernünftiges Thun und höchster Genuß, Idealität und Realität, sind beide gleicherweise in ihr und identisch. Jede Philosophie stellt nichts dar, als daß sie höchste Seligkeit als Idee konstruirt. Indem der höchste Genuß durch Vernunft erkannt wird, fällt die Unterscheidbarkeit beider unmittelbar hinweg: indem der Begriff und die Unendlichkeit, die im Thun, und die Realität und Endlichkeit, die im Genusse herr-

ſchend iſt, ineinander aufgenommen werden. Die Polemik gegen die Glückſeligkeit wird ein leeres Geſchwätze heißen, wenn dieſe Glückſeligkeit als der ſelige Genuß der ewigen Anſchauung erkannt wird. Aber freilich hat dasjenige, was man Eudämonismus genannt, eine empiriſche Glückſeligkeit, einen Genuß der Empfindung, nicht die ewige Anſchauung und Seligkeit verſtanden.

Dieſer Abſolutheit des empiriſchen und endlichen Weſens ſteht der Begriff, oder die Unendlichkeit ſo unmittelbar gegenüber, daß Eins durchs Andere bedingt, und Eins mit dem Anderen, und, weil das Eine in ſeinem Fürſichſeyn abſolut iſt, es auch das Andere, und das Dritte das wahrhafte Erſte, das Ewige jenſeits dieſes Gegenſatzes iſt. Das Unendliche, der Begriff, als an ſich leer, das Nichts, erhält ſeinen Inhalt durch dasjenige, worauf es in ſeiner Entgegenſetzung bezogen iſt, nämlich die empiriſche Glückſeligkeit des Individuums; unter welche Einheit des Begriffs, deſſen Inhalt die abſolute Einzelnheit iſt, Alles zu ſetzen, und alle und jede Geſtalt der Schönheit und Ausdruck einer Idee, Weisheit und Tugend, Kunſt und Wiſſenſchaft für ſie zu berechnen, (d. i., zu Etwas zu machen, was nicht an ſich iſt; denn das einzige Anſich iſt der abſtrakte Begriff deſſen, was nicht Idee, ſondern abſolute Einzelnheit iſt), Weisheit und Wiſſenſchaft heißt.

Nach dem feſten Princip dieſes Syſtems der Bildung, daß das Endliche an und für ſich und abſolut und die einzige Realität iſt, ſteht alſo auf einer Seite das Endliche und Einzelne ſelbſt in der Form der Mannigfaltigkeit, und in dieſe wird alſo alles Religiöſe, Sittliche und Schöne geworfen, weil es fähig iſt, vom Verſtande als ein Einzelnes begriffen zu werden; auf der anderen Seite eben dieſe abſolute Endlichkeit in der Form des Unendlichen, als Begriff der Glückſeligkeit. Das Unendliche und Endliche, die nicht in der Idee identiſch geſetzt werden ſollen, (denn jedes iſt abſolut für ſich), ſtehen auf dieſe Weiſe in der Beziehung des Beherrſchens gegen einander; denn

im abſoluten Gegenſatz derſelben iſt der Begriff das Beſtimmende. Aber über dieſem abſoluten Gegenſatz und den relativen Identitäten des Beherrſchens, und der empiriſchen Begreiflichkeit ſteht das Ewige. Weil jener abſolut iſt, ſo iſt dieſe Sphäre das Nichtzuberechnende, Unbegreifliche, Leere: ein unerkennbarer Gott, der jenſeits der Grenzpfähle der Vernunft liegt; — eine Sphäre, welche nichts iſt für die Anſchauung, denn die Anſchauung iſt hier nur eine ſinnliche und beſchränkte: ebenſo nichts für den Genuß, denn es giebt nur empiriſche Glückſeligkeit: nichts für das Erkennen, denn, was Vernunft heißt, iſt nichts als Berechnen alles und eines jeden für die Einzelnheit, und das Setzen aller Idee unter die Endlichkeit.

Dieſer Grundcharakter des Eudämonismus und der Aufklärung, welcher die ſchöne Subjektivität des Proteſtantismus in eine empiriſche, die Poeſie ſeines Schmerzes, der mit dem empiriſchen Daſeyn alle Verſöhnung verſchmäht, in die Proſa der Befriedigung mit dieſer Endlichkeit und des guten Gewiſſens darüber, umgeſchaffen hatte, — welches Verhältniß hat er in der Kantiſchen, Jacobiſchen und Fichteſchen Philoſophie erhalten? Dieſe Philoſophien treten ſo wenig aus demſelben heraus, daß ſie denſelben vielmehr nur aufs Höchſte vervollkommnet haben. Ihre bewußte Richtung geht unmittelbar gegen das Princip des Eudämonismus, aber dadurch, daß ſie nichts als dieſe Richtung ſind, iſt ihr poſitiver Charakter jenes Princip ſelbſt; ſo daß die Modifikation, welche dieſe Philoſophien in den Eudämonismus bringen, nur ſeiner Bildung eine Vervollkommnung giebt, die an ſich für die Vernunft und Philoſophie, für das Princip gleichgültig iſt. Es bleibt in dieſen Philoſophien das Abſolutſeyn des Endlichen und der empiriſchen Realität, und das abſolute Entgegengeſetztſeyn des Unendlichen und Endlichen; und das Idealiſche iſt nur begriffen als der Begriff. Es bleibt im Beſondern, wenn dieſer Begriff poſitiv geſetzt iſt, die zwiſchen ihnen mögliche relative Identität

allein die Beherrſchung des als reell und endlich Erſcheinenden, (worunter zugleich alles Schöne und Sittliche gehört), durch den Begriff. Wenn aber der Begriff als negativ geſetzt iſt; ſo iſt die Subjektivität des Individuums in empiriſcher Form vorhanden, und das Beherrſchen geſchieht nicht durch den Verſtand, ſondern als eine natürliche Stärke und Schwäche der Subjektivitäten gegen einander. Es bleibt über dieſer abſoluten Endlichkeit und abſoluten Unendlichkeit das Abſolute als eine Leerheit der Vernunft, und der fixen Unbegreiflichkeit und des Glaubens, der, an ſich vernunftlos, vernünftig darum heißt, weil jene auf ihre abſolute Entgegenſetzung eingeſchränkte Vernunft ein Höheres über ſich erkennt, aus dem ſie ſich ausſchließt.

In der Form als Eudämonismus hatte das Princip einer abſoluten Endlichkeit die Vollkommenheit der Abſtraktion noch nicht erreicht, indem auf der Seite der Unendlichkeit der Begriff nicht rein geſetzt; ſondern mit einem Inhalt erfüllt als Glückſeligkeit ſteht. Dadurch, daß der Begriff nicht rein iſt, iſt er in poſitiver Gleichheit mit ſeinem Entgegengeſetzten; denn dasjenige, was ſeinen Inhalt ausmacht, iſt eben die Realität, hier in Begriffsform geſetzt, welche auf der anderen Seite Mannigfaltigkeit iſt: ſo daß keine Reflexion auf die Entgegenſetzung vorhanden, oder die Entgegenſetzung nicht objektiv, und nicht das Empiriſche als Negativität für den Begriff, der Begriff als Negativität für das Empiriſche, noch der Begriff als das an ſich Negative geſetzt iſt. In der Vollkommenheit der Abſtraktion aber iſt die Reflexion auf dieſe Entgegenſetzung, oder die ideelle Entgegenſetzung objektiv, und jedes geſetzt als ein Etwas, welches nicht iſt, was das Andere iſt. Die Einheit und das Mannigfaltige treten hier als Abſtraktionen einander gegenüber, wodurch denn die Entgegengeſetzten beide Seiten der Poſitivität und der Negativität gegen einander haben; ſo daß alſo das Empiriſche zugleich ein abſolutes Etwas für den Begriff iſt, und zugleich abſolutes Nichts. Durch jene Seite ſind ſie der vorherige Empi-

rismus, durch dieſe ſind ſie zugleich Idealismus und Skepticismus. Jenes nennen ſie praktiſche, dieß theoretiſche Philoſophie. In jener hat für den Begriff, oder an und für ſich ſelbſt, das Empiriſche abſolute Realität; in dieſer iſt das Wiſſen von demſelben Nichts.

Innerhalb dieſes gemeinſchaftlichen Grundprincips, — der Abſolutheit der Endlichkeit und des daraus ſich ergebenden abſoluten Gegenſatzes von Endlichkeit und Unendlichkeit, Realität und Idealität, Sinnlichem und Ueberſinnlichem, und des Jenſeitsſeyns des wahrhaft Reellen und Abſoluten, — bilden dieſe Philoſophien wieder Gegenſätze unter ſich, und zwar die Totalität der für das Princip möglichen Formen. Die Kantiſche Philoſophie ſtellt die objektive Seite dieſer ganzen Sphäre auf: der abſolute Begriff, ſchlechthin für ſich ſeyend als praktiſche Vernunft, iſt die höchſte Objektivität im Endlichen, abſolut als die Idealität an und für ſich poſtulirt. Die Jacobiſche Philoſophie iſt die ſubjektive Seite: ſie verlegt den Gegenſatz und das abſolut poſtulirte Identiſchſeyn in die Subjektivität des Gefühls, als einer unendlichen Sehnſucht und eines unheilbaren Schmerzes. Die Fichteſche Philoſophie iſt die Syntheſe beider; ſie fordert die Form der Objektivität und der Grundſätze wie Kant, aber ſetzt den Widerſtreit dieſer reinen Objektivität gegen die Subjektivität zugleich als ein Sehnen und eine ſubjektive Identität. Bei Kant iſt der unendliche Begriff an und für ſich geſetzt, und das allein von der Philoſophie Anerkannte; bei Jacobi erſcheint das Unendliche von Subjektivität afficirt, als Inſtinkt, Trieb, Individualität; bei Fichte iſt das von Subjektivität afficirte Unendliche ſelbſt wieder als Sollen und Streben objektiv gemacht.

So diametral alſo dieſe Philoſophien ſich dem Eudämonismus ſelbſt entgegenſetzen, ſo wenig ſind ſie aus ihm herausgetreten. Es iſt ihre ſchlechthin einzig ausgeſprochene Tendenz, und von ihnen angegebenes Princip, ſich über das Subjektive und Empiriſche zu erheben; und der Vernunft ihr Abſolutſeyn

und ihre Unabhängigkeit von der gemeinen Wirklichkeit zu vindiciren. Aber weil dieſe Vernunft ſchlechthin nur dieſe Richtung gegen das Empiriſche hat, das Unendliche an ſich nur in Beziehung auf das Endliche iſt: ſo ſind dieſe Philoſophien, indem ſie das Empiriſche bekämpfen, unmittelbar in ſeiner Sphäre geblieben. Die Kantiſche und Fichteſche haben ſich wohl zum Begriff, aber nicht zur Idee erhoben; und der reine Begriff iſt abſolute Idealität und Leerheit, der ſeinen Inhalt und ſeine Dimenſionen ſchlechthin nur in Beziehung auf das Empiriſche, und damit durch daſſelbe hat, und eben den abſoluten ſittlichen und wiſſenſchaftlichen Empirismus begründet, den ſie dem Eudämonismus zum Vorwurf machen. Die Jacobiſche Philoſophie hat dieſen Umweg nicht, den Begriff von der empiriſchen Realität abzuſondern, und dem Begriff alsdann ſeinen Inhalt wieder von eben dieſer empiriſchen Realität, außer welcher für den Begriff nichts iſt, als ſeine Vernichtung, geben zu laſſen; ſondern ſie, da ihr Princip Subjektivität unmittelbar iſt, iſt unmittelbarer Eudämonismus: nur mit dem Beiſchlag der Negativität, indem ſie darauf reflektirt, daß das Denken, welches der Eudämonismus noch nicht als das Ideelle, das Negative für die Realität erkennt, Nichts an ſich iſt.

Wenn die früheren wiſſenſchaftlichen Erſcheinungen dieſes Realismus der Endlichkeit, (denn was die unwiſſenſchaftlichen betrifft, ſo gehört alles Thun und Treiben der neueren Kultur noch darein), der Lockeanismus und die Glückſeligkeitslehre die Philoſophie in empiriſche Pſychologie verwandelt, und zum erſten und höchſten Standpunkt den Standpunkt eines Subjekts und die ſchlechthin ſeyende Endlichkeit erhoben, und, was, für eine fühlende und bewußte Subjektivität, oder für eine nur in Endlichkeit verſenkte, und der Anſchauung und Erkenntniß des Ewigen ſich entſchlagende Vernunft, das Univerſum nach einer verſtändigen Berechnung iſt, gefragt und geantwortet hatten: ſo ſind die Vervollſtändigung und Idealiſirung dieſer empiriſchen

Pſychologie die drei genannten Philoſophien, welche darin beſteht, daß erkannt wird, dem Empiriſchen ſey der unendliche Begriff ſchlechthin entgegengeſetzt und die Sphäre dieſes Gegenſatzes, ein Endliches und ein Unendliches, ſey abſolut, — (wenn aber ſo Unendlichkeit der Endlichkeit entgegengeſetzt iſt, iſt Eins ſo endlich als das Andere), — und über derſelben, jenſeits des Begriffs und des Empiriſchen ſey das Ewige, aber Erkenntnißvermögen und Vernunft ſeyen ſchlechthin nur jene Sphäre. In einer ſolchen nur Endliches denkenden Vernunft findet ſich freilich, daß ſie nur Endliches denken, in der Vernunft als Trieb und Inſtinkt findet ſich, daß ſie das Ewige nicht denken kann. Der Idealismus, — (der in der ſubjektiven Dimenſion, nämlich in der Jacobiſchen Philoſophie, nur die Form eines Skepticismus und auch nicht des wahren haben kann, weil hier das reine Denken nur als ſubjektives geſetzt wird, dahingegen der Idealismus darin beſteht, daß es das objektive iſt), — deſſen dieſe Philoſophien fähig ſind, iſt ein Idealismus des Endlichen nicht in dem Sinne, daß das Endliche in ihnen nichts wäre, ſondern das Endliche iſt in die ideelle Form aufgenommen und endliche Idealität, d. h. reiner Begriff, eine der Endlichkeit abſolut entgegengeſetzte Unendlichkeit, mit dem realen Endlichen, beide gleicherweiſe abſolut geſetzt.

Hiernach iſt denn das an ſich und einzige Gewiſſe, daß ein denkendes Subjekt, — eine mit Endlichkeit afficirte Vernunft iſt; und die ganze Philoſophie beſteht darin, das Univerſum für dieſe endliche Vernunft zu beſtimmen. Die ſogenannte Kritik der Erkenntnißkräfte bei Kant, das nicht Ueberfliegen des Bewußtſeyns und nicht Transcendentwerden bei Fichte, und bei Jacobi nichts für die Vernunft Unmögliches unternehmen, heißt nichts anders als die Vernunft auf die Form der Endlichkeit abſolut einſchränken, und in allem vernünftigen Erkennen die Abſolutheit des Subjekts nicht vergeſſen, und die Beſchränktheit zum ewigen Geſetz und Seyn ſowohl an ſich als für die Phi-

loſophie machen. Es iſt alſo in dieſen Philoſophien nichts zu ſehen, als die Erhebung der Reflexions-Kultur zu einem Syſtem; — eine Kultur des gemeinen Menſchenverſtandes, der ſich bis zum Denken eines Allgemeinen erhebt, den unendlichen Begriff aber, weil er gemeiner Verſtand bleibt, für abſolutes Denken nimmt, und ſein ſonſtiges Anſchauen des Ewigen und den unendlichen Begriff ſchlechthin auseinander läßt: es ſey entweder, daß er auf jenes Anſchauen überhaupt Verzicht thut, und ſich im Begriff und der Empirie hält, oder daß er beide hat, aber es nicht vereinigen, ſein Anſchauen nicht in den Begriff aufnehmen, noch Begriff und Empirie gleicherweiſe vernichten kann. Die Qual der beſſern Natur unter dieſer Beſchränktheit oder abſoluten Entgegenſetzung drückt ſich durch das Sehnen und Streben, das Bewußtſeyn, daß es Beſchränktheit iſt, über die ſie nicht hinaus kann, als Glauben an ein Jenſeits dieſer Beſchränktheit aus; aber als perennirendes Unvermögen zugleich die Unmöglichkeit, über die Schranke in das ſich ſelbſt klare und ſehnſuchtsloſe Gebiet der Vernunft ſich zu erheben.

Da der feſte Standpunkt, den die allmächtige Zeit und ihre Kultur für die Philoſophie fixirt haben, eine mit Sinnlichkeit afficirte Vernunft iſt: ſo iſt das, worauf ſolche Philoſophie ausgehen kann, nicht, Gott zu erkennen, ſondern, was man heißt, den Menſchen. Dieſer Menſch und die Menſchheit ſind ihr abſoluter Standpunkt: nämlich als eine fixe unüberwindliche Endlichkeit der Vernunft, nicht als Abglanz der ewigen Schönheit, als geiſtiger Fokus des Univerſums, ſondern als eine abſolute Sinnlichkeit, welche aber das Vermögen des Glaubens hat, ſich noch mit einem ihr fremden Ueberſinnlichen an einer und anderer Stelle anzutünchen. Wie wenn die Kunſt aufs Portraitiren eingeſchränkt, ihr Idealiſches darin hätte, daß ſie ins Auge eines gemeinen Geſichts noch eine Sehnſucht, in ſeinen Mund noch ein wehmüthiges Lächeln brächte, aber ihr die über Sehnſucht und Wehmuth erhabenen Götter ſchlechthin unterſagt wäre dar-

zuſtellen, (als ob die Darſtellung ewiger Bilder nur auf Koſten der Menſchlichkeit möglich wäre): ſo ſoll die Philoſophie nicht die Idee des Menſchen, ſondern das Abſtraktum der mit Beſchränktheit vermiſchten empiriſchen Menſchheit darſtellen, und den Pfahl des abſoluten Gegenſatzes unbeweglich in ſich eingeſchlagen tragen, und, indem ſie ſich ihre Eingeſchränktheit auf das Sinnliche deutlich macht, (ſie mag dieß ihr Abſtraktum analyſiren, oder auf die ſchöngeiſteriſche und rührende Weiſe ganz laſſen), ſich zugleich mit der oberflächlichen Farbe eines Ueberſinnlichen ſchmücken, indem ſie im Glauben auf ein Höheres verweiſt.

Aber die Wahrheit kann durch ein ſolches Heiligen der Endlichkeit, die beſtehen bleibt, nicht hintergangen werden; denn die wahre Heiligung müßte daſſelbe vernichten. Wenn der Künſtler, der nicht der Wirklichkeit, dadurch, daß er die ätheriſche Beleuchtung auf ſie fallen läßt, und ſie ganz darein aufnimmt, die wahre Wahrheit zu geben, ſondern nur die Wirklichkeit an und für ſich, wie ſie gewöhnlich Realität und Wahrheit heißt, ohne weder das Eine noch das Andere zu ſeyn, darzuſtellen vermag, zu dem rührenden Mittel gegen die Wirklichkeit, dem Mittel der Sehnſucht und Sentimentalität flieht, und allenthalben der Gemeinheit Thränen auf die Wangen macht, und ein Ach Gott! in den Mund giebt, — wodurch ſeine Geſtalten freilich gegen den Himmel über das Wirkliche hinaus ſich richten, aber wie die Fledermäuſe, weder dem Vögelgeſchlecht noch dem Thiergeſchlecht, weder der Erde noch dem Himmel angehören, — und ſolche Schönheit nicht ohne Häßlichkeit, ſolche Sittlichkeit nicht ohne Schwäche und Niederträchtigkeit, ſolcher Verſtand, der dabei vorkommt, nicht ohne Plattheit, das Glück und Unglück, das dabei mitſpielt, jenes nicht ohne Gemeinheit, dieſes nicht ohne Angſt und Feigheit, Beides nicht ohne Verächtlichkeit ſeyn kann: ebenſo wenig kann die Philoſophie das Endliche und die Subjektivität, wenn ſie ſie als abſolute Wahrheit nach ihrer Weiſe in Begriffsform aufnimmt, dadurch reinigen, daß ſie die-

ſelbe mit Unendlichem in Beziehung bringt; denn dieſes Unendliche iſt ſelbſt nicht das Wahre, weil es die Endlichkeit nicht aufzuzehren vermag. Wenn aber in ihr die Wirklichkeit und das Zeitliche als ſolches verſchwindet, ſo gilt dieß für grauſames Seciren, das den Menſchen nicht ganz läßt, und für ein gewaltthätiges Abſtrahiren, das keine Wahrheit, beſonders nicht praktiſche Wahrheit hat. Und eine ſolche Abſtraktion wird begriffen, als ſchmerzerregendes Wegſchneiden eines weſentlichen Stückes von der Vollſtändigkeit des Ganzen; als weſentliches Stück aber wird erkannt, und als ein abſolutes Anſich, das Zeitliche und Empiriſche, und die Privation. Es iſt, als ob derjenige, der nur die Füße eines Kunſtwerks ſieht, wenn das ganze Werk ſeinen Augen enthüllt wird, darüber klagte, daß er der Privation privirt, die Unvollſtändigkeit verunvollſtändigt worden ſey. Das Endliche erkennen, iſt ein ſolches Erkennen eines Theils und eines Einzelnen. Wenn das Abſolute zuſammengeſetzt wäre aus Endlichem und Unendlichem, ſo würde die Abſtraktion vom Endlichen allerdings ein Verluſt ſeyn. Aber in der Idee iſt Endliches und Unendliches Eins, und deswegen die Endlichkeit als ſolche verſchwunden, inſofern ſie an und für ſich Wahrheit und Realität haben ſollte; es iſt aber nur das, was an ihr Negation iſt, negirt worden, und alſo die wahre Affirmation geſetzt.

Das höchſte Abſtraktum jener abſolut gemachten Negation iſt die Egoität, wie ſonſt das Ding die höchſte Abſtraktion der Poſition. Eins wie das Andere iſt ſelbſt nur eine Negation des Andern. Reines Seyn, wie reines Denken, — ein abſolutes Ding und abſolute Egoität, — ſind gleicherweiſe die Endlichkeit zu einem Abſoluten gemacht. Und auf dieſer einen und ſelben Stufe ſtehen, um von den andern Erſcheinungen nicht zu ſprechen, Eudämonismus und Aufklärerei, ſo wie Kantiſche, Jacobiſche und Fichteſche Philoſophie, zu deren ausgeführterer Gegeneinanderſtellung wir jetzt uns wenden.

A. Kantiſche Philoſophie.

Die Kantiſche Philoſophie iſt ihres Princips der Subjektivität und des formalen Denkens, dadurch, daß ihr Weſen darin beſteht, kritiſcher Idealismus zu ſeyn, geradezu geſtändig. Und in der Sicherheit ihres Standpunkts, die Einheit der Reflexion zum Höchſten zu machen, giebt ſie in dem unbeſorgteſten Erzählen die Offenbarung deſſen, was ſie iſt und will. Der Name Vernunft, den ſie dem Begriffe giebt, vermag den Aufſchluß darüber höchſtens zu erſchweren oder zu verhüllen. Auf den niedrigern Standpunkten, wo ihr in Wahrheit eine Idee zum Grunde liegt, macht theils die Verworrenheit, in der ſie die Idee ausdrückt, Mühe, ſie zu erkennen; theils verwandelt ſie ſelbſt das Vernünftige wieder bald genug in ein Verſtändiges und Bedingtes. Sonſt aber geräth ſie, als auf bloße Möglichkeiten des Denkens und aller Realität entbehrende überſchwengliche Begriffe, öfters in ihrem Wege beiläufig auf Ideen, welche ſie bald genug als bloße leere Gedanken wieder fallen läßt. Und die höchſte Idee, auf welche ſie in ihrem kritiſchen Geſchäfte ſtieß, und ſie als eine leere „Grübelei“ und „einen unnatürlichen bloßen Schulwitz, aus Begriffen eine Realität heraus zu klauben,“ *) behandelte, ſtellt ſie ſelbſt aber am Endeihrer Philoſophie als ein Poſtulat auf, das eine nothwendige Subjektivität hätte, aber nicht diejenige abſolute Objektivität, um von dieſer Idee, ſtatt mit ihr im Glauben zu enden, ganz al-

*) Kritik der reinen Vernunft: 6te Ausg. S. 463, 467.

lein die Philoſophie anzufangen und ſie als den alleinigen Inhalt derſelben anzuerkennen.

Wenn die Kantiſche Philoſophie ſchlechthin in dem Gegenſatze verweilt, und die Identität deſſelben zum abſoluten Ende der Philoſophie, d. h. zur reinen Grenze, die nur eine Negation derſelben iſt, macht: ſo muß dagegen als Aufgabe der wahren Philoſophie nicht angeſehen werden, die Gegenſätze, die ſich vorfinden, die bald als Geiſt und Welt, als Seele und Leib, als Ich und Natur u. ſ. w. aufgefaßt werden, in ihrem Ende zu löſen; ſondern ihre einzige Idee, welche für ſie Realität und wahrhafte Objektivität hat, iſt das abſolute Aufgehobenſeyn des Gegenſatzes. Und dieſe abſolute Identität iſt weder ein allgemeines ſubjektives nicht zu realiſirendes Poſtulat, ſondern ſie iſt die einzige wahrhafte Realität: noch das Erkennen derſelben ein Glauben, d. h. ein Jenſeits für das Wiſſen, ſondern ihr einziges Wiſſen. Weil nun die Philoſophie in der abſoluten Identität weder das eine der Entgegengeſetzten, noch das andere, in ſeiner Abſtraktion von dem andern für ſich ſeyend, anerkennt, ſondern die höchſte Idee indifferent gegen Beides, und jedes einzeln betrachtet Nichts iſt, — iſt ſie Idealismus. Und die Kantiſche Philoſophie hat das Verdienſt, Idealismus zu ſeyn, inſofern ſie erweiſt, daß weder der Begriff für ſich allein, noch die Anſchauung für ſich allein, Etwas, „die Anſchauung für ſich blind und der Begriff für ſich leer iſt;“ *) und daß die endliche Identität beider im Bewußtſeyn, welche Erfahrung heißt, eben ſo wenig eine vernünftige Erkenntniß iſt. Aber indem die Kantiſche Philoſophie jene endliche Erkenntniß für die einzig mögliche erklärt, und zu dem Anſichſeyenden, zum Poſitiven, eben jene negative, rein idealiſtiſche Seite oder wieder eben jenen leeren Begriff als abſolute, ſowohl theoretiſche als praktiſche Vernunft macht, fällt ſie zurück in abſolute Endlichkeit und Subjektivität. Und die ganze Aufgabe

*) Ebendaſelbſt S. 55.

und Inhalt dieſer Philoſophie iſt nicht das Erkennen des Abſoluten, ſondern das Erkennen dieſer Subjektivität, oder eine Kritik der Erkenntnißvermögen.

„Ich hielte dafür, daß es gleichſam der erſte Schritt wäre, den verſchiedenen Unterſuchungen, die das Gemüth des Menſchen gerne unternimmt, ein Genüge zu thun, wenn wir unſern Verſtand genau betrachteten, unſere Kräfte erforſchten und zuſähen, zu welchen Dingen ſie aufgelegt ſind. Wenn die Menſchen mit ihren Unterſuchungen weiter gehen, als es ihre Fähigkeit zuläßt, und ihre Gedanken auf einer ſo tiefen See umherſchweifen laſſen, wo ſie keine Spur finden können; ſo iſt es kein Wunder, daß ſie lauter Zweifel erregen, und der Streitigkeiten immer mehr machen, welche, da ſie ſich niemals auflöſen und ausmachen laſſen, nur dienen, ihre Zweifel zu unterhalten und zu vermehren, und ſie endlich in der vollkommenen Zweifſlerei zu beſtärken. Würde hingegen die Fähigkeit unſeres Verſtandes wohl überlegt, würde einmal entdeckt, wie weit ſich unſere Erkenntniß erſtreckt, und der Horizont gefunden, welcher zwiſchen dem erleuchteten und dem finſtern Theile, zwiſchen demjenigen, was ſich begreifen läßt, und demjenigen, was ſich nicht begreifen läßt, die Scheidegrenzen macht; ſo würden vielleicht die Menſchen mit wenigerer Schwierigkeit bei der erkannten Unwiſſenheit des Einen beruhen, und ihre Gedanken und Reden mit mehrerem Vortheil und Vergnügen zu dem Andern hinwenden.“

Mit ſolchen Worten drückt Locke in der Einleitung zu ſeinem Verſuche den Zweck ſeines Unternehmens aus, — Worte, welche man ebenſo in der Einleitung zur Kantiſchen Philoſophie leſen könnte, welche ſich gleichfalls innerhalb des Lockeſchen Zwecks, nämlich der Betrachtung des endlichen Verſtandes einſchränkt.

Innerhalb dieſer Schranke aber und ungeachtet der ganz anders lautenden höchſten Reſultate findet ſich die wahrhafte Vernunftidee ausgedrückt in der Formel: „Wie ſind ſynthe-

tiſche Urtheile a priori möglich?" Es iſt aber Kant begegnet, was er Hume vorwirft, nämlich, daß er dieſe Aufgabe der Philoſophie bei weitem nicht beſtimmt genug und in ihrer Allgemeinheit dachte, ſondern bloß bei der ſubjektiven und äußerlichen Bedeutung dieſer Frage ſtehen blieb, und herauszubringen glaubte, daß ein vernünftiges Erkennen unmöglich ſey; und nach ſeinen Schlüſſen würde alles, was Philoſophie heißt, auf einen bloßen Wahn von vermeinter Vernunfteinſicht hinauslaufen.

Wie ſind ſynthetiſche Urtheile a priori möglich? Dieſes Problem drückt nichts Anderes aus, als die Idee, daß in dem ſynthetiſchen Urtheil Subjekt und Prädikat, jenes das Beſondere, dieſes das Allgemeine, jenes in der Form des Seyns, dieß in der Form des Denkens, — dieſes Ungleichartige zugleich a priori, d. h. abſolut identiſch iſt. Die Möglichkeit dieſes Setzens iſt allein die Vernunft, welche nichts Anderes iſt, als dieſe Identität ſolcher Ungleichartigen. Man erblickt dieſe Idee durch die Flachheit der Deduktion der Kategorien hindurch, und in Beziehung auf Raum und Zeit nicht da, wo ſie ſeyn ſollte, in der transcendentalen Erörterung dieſer Formen, aber doch in der Folge, wo die urſprünglich ſynthetiſche Einheit der Apperception erſt bei der Deduktion der Kategorien zum Vorſchein kommt, und auch als Princip der figürlichen Syntheſis, oder der Formen der Anſchauung erkannt, und Raum und Zeit ſelbſt als ſynthetiſche Einheiten und die produktive Einbildungskraft, Spontaneität und abſolute ſynthetiſche Thätigkeit, als Princip der Sinnlichkeit begriffen wird, welche vorher nur als Receptivität charakteriſirt worden war.

Dieſe urſprüngliche ſynthetiſche Einheit, d. h. eine Einheit, die nicht als Produkt Entgegengeſetzter begriffen werden muß, ſondern als wahrhaft nothwendige, abſolute, urſprüngliche Identität Entgegengeſetzter, iſt ſowohl Princip der produktiven Einbildungskraft, der blinden, d. h. in die Differenz verſenkten, von ihr ſich nicht abſcheidenden, als der die Differenz identiſch ſetzen-

den, aber von den Differenten ſich unterſcheidenden Einheit, als Verſtand; woraus erhellt, daß die Kantiſchen Formen der Anſchauung und die Formen des Denkens gar nicht als beſondere iſolirte Vermögen auseinander liegen, wie man es ſich gewöhnlich vorſtellt. Eine und ebendieſelbe ſynthetiſche Einheit, — und was dieſe hier heißt, iſt ſo eben beſtimmt worden, — iſt das Princip des Anſchauens und des Verſtandes. Der Verſtand iſt allein die höhere Potenz, in welcher die Identität, die im Anſchauen ganz und gar in die Mannigfaltigkeit verſenkt iſt, zugleich als ihr entgegengeſetzt ſich in ſich als Allgemeinheit, wodurch ſie die höhere Potenz iſt, konſtituirt. Kant hat deswegen ganz Recht, die Anſchauung ohne die Form blind zu nennen. Denn in der Anſchauung iſt nicht der relative Gegenſatz und alſo auch nicht die relative Identität zwiſchen Einheit und Differenz, als in welcher relativen Identität und Gegenſatz das Sehen oder das Bewußtſeyn beſteht, vorhanden, ſondern die Identität iſt wie im Magnet völlig mit der Differenz identiſch. Inſofern aber die Anſchauung eine ſinnliche, d. h. der Gegenſatz nicht wie in der intellektuellen Anſchauung aufgehoben iſt, ſondern in der empiriſchen Anſchauung als einer ſolchen hervortreten muß: ſo beſteht er auch in dieſer Form des Verſenktſeyns, und ſo treten die Gegenſätze als zwei Formen des Anſchauens auseinander, die eine als Identität des Denkens, die andere als Identität des Seyns, als Anſchauung der Zeit und des Raums. Ebenſo iſt der Begriff leer ohne Anſchauung; denn die ſynthetiſche Einheit iſt nur Begriff, indem ſie die Differenz ſo verbindet, daß ſie zugleich außerhalb derſelben in relativem Gegenſatz ihr gegenüber tritt. Der reine Begriff iſolirt iſt die leere Identität; nur als relativ identiſch zugleich mit dem, welchem er gegenüber ſteht, iſt er Begriff, und erfüllt nur durch das Mannigfaltige der Anſchauung: ſinnliche Anſchauung $A = B$, Begriff $A^2 = (A = B)$.

Was den Hauptumſtand betrifft, daß die produktive Ein-

bildungskraft; ſowohl in der Form des ſinnlichen Anſchauens, als des Begreifens der Anſchauung oder der Erfahrung eine wahrhaft ſpekulative Idee iſt: ſo kann die Identität durch den Ausdruck einer ſynthetiſchen Einheit den Anſchein, als ob ſie die Antitheſis vorausſetzte, und der Mannigfaltigkeit der Antitheſis, als eines von ihr Unabhängigen und Fürſichſeyenden bedürfte, alſo der Natur nach ſpäter wäre als die Entgegenſetzung, erhalten. Allein jene Einheit iſt bei Kant unwiderſprechlich die abſolute, urſprüngliche Identität des Selbſtbewußtſeyns, welche aprioriſch abſolut aus ſich das Urtheil ſetzt, oder vielmehr als Identität des Subjektiven und Objektiven im Bewußtſeyn als Urtheil erſcheint. Dieſe urſprüngliche Einheit der Apperception, heißt ſynthetiſch eben wegen ihrer Doppelſeitigkeit, weil in ihr das Entgegengeſetzte abſolut Eins iſt. Wenn die abſolute Syntheſis, die inſofern abſolut iſt, als ſie nicht ein Aggregat von zuſammengeleſenen Mannigfaltigkeiten, und erſt nach dieſen, und zu ihnen hinzugetreten iſt, getrennt, und auf ihre Entgegengeſetzten reflektirt wird: ſo iſt das Eine derſelben das leere Ich, der Begriff, — das Andere Mannigfaltigkeit, Leib, Materie oder wie man will. Kant ſagt ſehr gut, Krit. der r. Vernunft, zweite Ausg. 1787 S. 135: *) „Durch das leere Ich als einfache Vorſtellung iſt nichts Mannigfaltiges gegeben;" (die wahre ſynthetiſche Einheit oder vernünftige Identität iſt nur diejenige, welche die Beziehung iſt des Mannigfaltigen auf die leere Identität, das Ich; aus welcher, als urſprünglicher Syntheſis, das Ich, als denkendes Subjekt, und das Mannigfaltige, als Leib und Welt ſich erſt abſcheiden); — wodurch alſo Kant die Abſtraktion des Ich, oder der verſtändigen Identität, ſelbſt von dem wahren Ich, als abſoluter, urſprünglich ſynthetiſcher Identität als dem Princip unterſcheidet.

So hat Kant in Wahrheit ſeine Frage: wie ſind ſyntheti-

*) Sechſte Aufl. S. 99.

ſche Urtheile a priori möglich, gelöſt. Sie ſind möglich durch die urſprüngliche abſolute Identität von Ungleichartigem, aus welcher als dem Unbedingten ſie ſelbſt, als in die Form eines Urtheils getrennt erſcheinendes Subjekt und Prädikat, Beſonderes und Allgemeines, erſt ſich ſondert. Das Vernünftige oder, wie Kant ſich ausdrückt, das Apriori̇ſche dieſes Urtheils, die abſolute Identität, als Mittelbegriff, ſtellt ſich aber im Urtheil nicht, ſondern im Schluß dar. Im Urtheil iſt ſie nur die Copula: Iſt, ein Bewußtloſes; und das Urtheil ſelbſt iſt nur die überwiegende Erſcheinung der Differenz. Das Vernünftige iſt hier für das Erkennen ebenſo in den Gegenſatz verſenkt, wie für das Bewußtſeyn überhaupt die Identität in der Anſchauung. Die Copula iſt nicht ein Gedachtes, Erkanntes, ſondern drückt gerade das Nichterkanntſeyn des Vernünftigen aus. Was zum Vorſchein kommt und im Bewußtſeyn iſt, iſt nur das Produkt, als Glieder des Gegenſatzes: Subjekt und Prädikat; und nur ſie ſind in der Form des Urtheils, nicht ihr Einsſeyn als Gegenſtand des Denkens geſetzt. In der ſinnlichen Anſchauung tritt nicht Begriff und Reelles einander gegenüber. In dem Urtheil zieht ſich die Identität als Allgemeines zugleich aus ihrem Verſenktſeyn in die Differenz, die auf dieſe Weiſe als Beſonderes erſcheint, heraus, und tritt dieſem Verſenktſeyn gegenüber; aber die vernünftige Identität der Identität, als des Allgemeinen und des Beſonderen iſt das Bewußtloſe im Urtheil, und das Urtheil ſelbſt nur die Erſcheinung deſſelben.

Von der ganzen transcendentalen Deduktion ſowohl der Formen der Anſchauung, als der Kategorie überhaupt, kann, — ohne von dem Ich, welches das Vorſtellende und Subjekt iſt, und das alle Vorſtellungen nur Begleitende von Kant genannt wird, dasjenige, was Kant das Vermögen der urſprünglichen ſynthetiſchen Einheit der Apperception nennt, zu unterſcheiden: und dieſe Einbildungskraft, nicht als das Mittelglied, welches zwiſchen ein exiſtirendes abſolutes Subjekt und eine abſolute

exiſtirende Welt erſt eingeſchoben wird, ſondern ſie als das, welches das Erſte und Urſprüngliche iſt, und aus welchem das ſubjektive Ich ſowohl als die objektive Welt erſt zur nothwendig zweitheiligen Erſcheinung und Produkt ſich trennen, allein als das Anſich zu erkennen, — nichts verſtanden werden. Dieſe Einbildungskraft als die urſprüngliche zweiſeitige Identität, die nach einer Seite Subjekt überhaupt wird, nach der anderen aber Objekt, und urſprünglich beides iſt, iſt nichts Anderes als die Vernunft ſelbſt, deren Idee vorhin beſtimmt worden iſt; — nur Vernunft, als erſcheinend in der Sphäre des empiriſchen Bewußtſeyns. Daß das Anſich des empiriſchen Bewußtſeyns die Vernunft ſelbſt iſt, und produktive Einbildungskraft, ſowohl als anſchauend als auch als erfahrend, nicht beſondere von der Vernunft abgeſonderte Vermögen ſind, und daß dieſe produktive Einbildungskraft nur Verſtand heißt, inſofern die Kategorien als die beſtimmten Formen der erfahrenden Einbildungskraft unter der Form des Unendlichen geſetzt, und als Begriffe fixirt werden, welche gleichfalls in ihrer Sphäre ein vollſtändiges Syſtem bilden, — dieß muß vorzüglich von denjenigen aufgefaßt werden, welche, wenn ſie von Einbildungskraft ſprechen hören, weder an Verſtand, noch vielweniger aber an Vernunft, ſondern nur an Ungeſetzmäßigkeit, Willkür und Erdichtung denken, und ſich von der Vorſtellung einer qualitativen Mannigfaltigkeit von Vermögen und Fähigkeiten des Geiſtes nicht losmachen können. In der Kantiſchen Philoſophie hat man die produktive Einbildungskraft deswegen mehr paſſiren laſſen, weil ihre reine Idee allerdings ziemlich vermiſcht, wie andere Potenzen, und faſt in der gewöhnlichen Form pſychologiſcher aber aprioriſcher Vermögen dargeſtellt iſt, und Kant das alleinige Aprioriſche, es ſey der Sinnlichkeit oder des Verſtandes, oder was es iſt, nicht als die Vernunft, ſondern nur unter formalen Begriffen von Allgemeinheit und Nothwendigkeit erkannt, und wie wir gleich ſehen wer-

den, das wahrhaft Aprioriſche ſelbſt wieder zu einer reinen, d. h. nicht urſprünglich ſynthetiſchen Einheit gemacht hat.

Indem aber das Anſich in der Potenz der Einbildungskraft aufgeſtellt, aber die Duplicität derſelben als eine reflektirte Duplicität, nämlich als Urtheil, und eben ſo die Identität derſelben als Verſtand und Kategorie, alſo als eine gleichfalls reflektirte und relative aufgefaßt worden iſt: ſo mußte auch die abſolute Identität der relativen, als Allgemeines oder als Kategorie fixirten Identität und der relativen Duplicität des Allgemeinen und des Beſonderen reflektirt, und als Vernunft erkannt werden. Allein die Einbildungskraft, welche Vernunft iſt, verſenkt in Differenz, wird, als dieſe Potenz nur in die Form der Unendlichkeit erhoben, als Verſtand fixirt; und dieſe bloß relative Identität tritt dem Beſonderen nothwendig entgegen, iſt ſchlechthin von ihm afficirt, als einem ihr Fremden und Empiriſchen. Und das Anſich beider, die Identität dieſes Verſtandes und des Empiriſchen, oder das Aprioriſche des Urtheils kommt nicht zum Vorſchein; und die Philoſophie geht vom Urtheil nicht bis zum aprioriſchen Schluß, vom Anerkennen, daß es Erſcheinung des Anſich iſt, nicht zum Erkennen des Anſich fort. Und deswegen kann, und in dieſer Potenz muß das abſolute Urtheil des Idealismus in der Kantiſchen Darſtellung ſo aufgefaßt werden, daß das Mannigfaltige der Sinnlichkeit, das empiriſche Bewußtſeyn als Anſchauung und Empfindung, an ſich etwas Unverbundenes, die Welt ein in ſich Zerfallendes iſt, das erſt durch die Wohlthat des Selbſtbewußtſeyns der verſtändigen Menſchen einen objektiven Zuſammenhang und Halt, Subſtantialität, Vielheit und ſogar Wirklichkeit und Möglichkeit erhält; — eine objektive Beſtimmtheit, welche der Menſch hin ſieht, und hinauswirft. Die ganze Deduktion erhält alsdann den ſehr faßlichen Sinn, die Dinge-an-ſich und die Empfindungen, — und in Anſehung der Empfindungen und ihrer empiriſchen Realität bleibt nichts übrig als zu denken, daß die Empfindung von den Dingen-an-ſich

herkomme: denn von ihnen kommt überhaupt die unbegreifliche Beſtimmtheit des empiriſchen Bewußtſeyns, und ſie können weder angeſchaut, noch auch erkannt werden, (was in der Erfahrung Form der Anſchauung iſt, gehört der figürlichen, was Begriff iſt, gehört der intellektuellen Syntheſis, für die Dinge-an-ſich bleibt kein anderes Organ als die Empfindung: denn dieſe iſt allein nicht a priori, d. h. nicht im menſchlichen Erkenntnißvermögen, für welches nur Erſcheinungen ſind, gegründet), — daß die Dinge-an-ſich, und die Empfindungen ohne objektive Beſtimmtheit ſind. Ihre objektive Beſtimmtheit iſt ihre Einheit, dieſe Einheit aber iſt allein Selbſtbewußtſeyn eines Erfahrung habenden Subjekts, und alſo eben ſo wenig etwas wahrhaft Apriori ſches und Anſichſeyendes als irgend eine andere Subjektivität.

Der kritiſche Idealismus beſtände demnach in Nichts als in dem formalen Wiſſen, daß Subjekt und die Dinge oder das Nicht-Ich jedes für ſich exiſtiren, das Ich des: Ich denke, und das Ding-an-ſich; nicht als ob jedes von ihnen Subſtanz, das eine als Seelending, das andere als objektives Ding geſetzt wäre, ſondern Ich des: Ich denke, als Subjekt, iſt abſolut, ſo wie das jenſeits deſſelben liegende Ding-an-ſich, beide ohne weitere Beſtimmtheit nach Kategorien. Die objektive Beſtimmtheit und ihre Formen treten erſt ein in der Beziehung beider auf einander; und dieſe ihre Identität iſt die formale, die als Kauſalzuſammenhang erſcheint, ſo daß Ding-an-ſich Objekt wird, inſofern es einige Beſtimmtheit vom thätigen Subjekt erhält, welche in beiden dadurch allein eine und ebendieſelbe iſt, aber außerdem ſind ſie etwas völlig Ungleiches: identiſch wie Sonne und Stein es ſind in Anſehung der Wärme, wenn die Sonne den Stein wärmt. In eine ſolche formale Identität iſt die abſolute Identität des Subjekts und Objekts, und der transcendentale Idealismus in dieſen formalen oder vielmehr und eigentlich pſychologiſchen Idealismus übergegangen.

Das Urtheil, wenn die Trennung von Subjekt und Objekt gemacht iſt, erſcheint wieder gedoppelt im Subjektiven und im Objektiven, als ein Uebergang von einem Objektiven zu einem andern, die ſelbſt wieder im Verhältniß eines Subjektiven und Objektiven geſetzt ſind, und der Identität beider; eben ſo von einer ſubjektiven Erſcheinung zu einer anderen. So iſt die Schwere das Objektive, als ein Subjektives oder Beſonderes der Körper, als ein Objektives oder Allgemeines aber, die Bewegung; oder das Subjektive, die Einbildungskraft, als Subjektives oder Beſonderes, Ich, als Objektives aber oder Allgemeines, die Erfahrung.

Dieſe Verhältniſſe der Erſcheinung, als Urtheile, hat Kant auf ihrer objektiven Seite im Syſtem der Grundſätze der Urtheilskraft aufgeſtellt. Und inſofern die Identität des in einem ſolchen Verhältniß des Urtheils als ungleichartig Erſcheinenden, z. B. inſofern das, was Urſache iſt, nothwendig, d. h. abſolut verbunden dem Bewirkten, alſo transcendentale Identität iſt, — iſt wahrer Idealismus darin zu ſehen. Aber dieſes ganze Syſtem der Grundſätze tritt ſelbſt wieder als ein bewußter menſchlicher Verſtand auf die eine Seite, als ein Subjektives; und es iſt jetzt die Frage, welches Verhältniß hat dieſes Urtheil, nämlich dieſe Subjektivität des Verſtandes zur Objektivität? Beides iſt identiſch, aber formal identiſch, indem die Ungleichartigkeit der Erſcheinung hier weggelaſſen iſt. Die Form A iſt als dieſelbe im Subjekt und Objekt vorhanden. Sie iſt nicht zugleich auf eine ungleichartige Weiſe, d. h. das eine Mal als ein Subjektives, das andere Mal als ein Objektives, das eine Mal als Einheit, das andere Mal als Mannigfaltigkeit geſetzt, wie die Entgegenſetzung und Erſcheinung allein erkannt werden muß: nicht das eine Mal als Punkt, das andere Mal als Linie, nicht $1 = 2$; ſondern, wenn das Subjektive Punkt iſt, ſo iſt auch das Objektive Punkt: iſt das Subjektive Linie, ſo iſt auch das Objektive Linie. Ein und ebendaſſelbe wird das eine Mal als Vorſtel-

lung, das andere Mal als exiſtirendes Ding betrachtet: der Baum als meine Vorſtellung und als ein Ding: die Wärme, Licht, Roth, Süß u. ſ. w. als meine Empfindung und als eine Eigenſchaft eines Dinges; ſo wie die Kategorie das eine Mal als Verhältniß meines Denkens, das andere Mal als Verhältniß der Dinge geſetzt wird. Daß nun eine ſolche Verſchiedenheit, wie ſie hier vorgeſtellt iſt, nur verſchiedene Seiten meines ſubjektiven Betrachtens, und daß dieſe Seiten nicht ſelbſt wieder objektiv in der Entgegenſetzung als Erkennen der Erſcheinung geſetzt ſind, ſondern jene formale Identität als die Hauptſache erſcheint, — dieß macht das Weſen des formalen oder pſychologiſchen Idealismus aus, welcher die Erſcheinung des Abſoluten eben ſo wenig nach ihrer Wahrheit erkennt, als die abſolute Identität, (Eins iſt ſchlechthin unzertrennlich vom Anderen), und in welchen die Kantiſche, aber beſonders die Fichteſche Philoſophie alle Augenblicke übergleitet.

Eine ſolche formale Identität hat unmittelbar eine unendliche Nichtidentität gegen oder neben ſich, mit der ſie auf eine unbegreifliche Weiſe koaleſciren muß. So kommt denn auf eine Seite das Ich mit ſeiner produktiven Einbildungskraft, oder vielmehr mit ſeiner ſynthetiſchen Einheit, die ſo iſolirt geſetzt, formale Einheit des Mannigfaltigen iſt, neben dieſelbe aber eine Unendlichkeit der Empfindungen und, wenn man will, der Dinge-an-ſich; welches Reich inſofern es von den Kategorien verlaſſen iſt, nichts Anderes als ein formloſer Klumpen ſeyn kann, obſchon es auch nach der Kritik der Urtheilskraft als ein Reich der ſchönen Natur Beſtimmtheiten in ſich enthält, für welche die Urtheilskraft nicht ſubſumirend, ſondern nur reflektirend ſeyn kann. Aber weil doch Objektivität und Halt überhaupt nur von den Kategorien herkommt, dieß Reich aber ohne Kategorien und doch für ſich und für die Reflexion iſt: ſo kann man ſich daſſelbe nicht anders vorſtellen, als wie den ehernen König im Märchen, den ein menſchliches Selbſtbewußtſeyn mit den Adern der Ob-

jektivität durchzieht, daß er als aufgerichtete Geſtalt ſteht, — welche Adern der formale trauscendentale Idealismus ihr ausleckt, ſo daß ſie zuſammenſinkt, und ein Mittelding zwiſchen Form und Klumpen iſt, widerwärtig anzuſehen; und für die Erkenntniß der Natur, und ohne die von dem Selbſtbewußtſeyn ihr eingeſprützten Adern, bleibt nichts als die Empfindung.

Auf dieſe Weiſe wird alſo die Objektivität der Kategorien in der Erfahrung, und die Nothwendigkeit dieſer Verhältniſſe, ſelbſt wieder etwas Zufälliges und ein Subjektives. Dieſer Verſtand iſt menſchlicher Verſtand, ein Theil des Erkenntnißvermögens, Verſtand eines fixen Punkts der Egoität. Die Dinge, wie ſie durch den Verſtand erkannt werden, ſind nur Erſcheinungen, nichts an ſich; was ein ganz wahrhaftes Reſultat iſt. Der unmittelbare Schluß aber iſt, daß auch ein Verſtand, der nur Erſcheinungen und ein Nichts-an-ſich erkennt, ſelbſt Erſcheinung und nichts an ſich iſt. Aber der ſo erkennende, diskurſive Verſtand wird dagegen als an ſich und abſolut, und dogmatiſch wird das Erkennen der Erſcheinungen als die einzige Weiſe des Erkennens betrachtet, und die Vernunfterkenntniß geläugnet. Wenn die Formen, durch welche das Objekt iſt, nichts an ſich ſind, ſo müſſen ſie auch nichts an ſich für eine erkennende Vernunft ſeyn. Daß aber der Verſtand das Abſolute des menſchlichen Geiſtes iſt, darüber ſcheint Kant nie ein leiſer Zweifel aufgeſtiegen zu ſeyn, ſondern der Verſtand iſt die abſolut fixirte unüberwindliche Endlichkeit der menſchlichen Vernunft.

Bei der „Aufgabe, die Gemeinſchaft der Seele mit dem Leibe zu *erklären*," findet Kant mit Recht „die Schwierigkeit" (nicht eines Erklärens, ſondern des Erkennens) „in der vorausgeſetzten Ungleichartigkeit der Seele mit den Gegenſtänden äußerer Sinne; wenn man aber bedenke, daß beiderlei Arten von Gegenſtänden hierin ſich nicht innerlich, ſondern nur ſofern Eins mit dem Anderen *äußerlich erſcheint*, von einander unterſcheiden, mithin das, was der Erſcheinung der Materie, als

Ding an sich selbst, zum Grunde liegt, vielleicht so ungleichartig nicht seyn dürfte: so verschwinde die Schwierigkeit, und es bleibe keine übrig, als die, wie überhaupt eine Gemeinschaft von Substanzen möglich sey," (es war überflüssig, die Schwierigkeit hier herüber zu spielen), „welche zu lösen, — ohne Zweifel, auch außer dem Felde der menschlichen Erkenntniß liegt." *) Man sieht, daß es um der beliebten Menschheit und ihres Erkenntnißvermögens willen geschieht, daß Kant seinen Gedanken, daß jene vielleicht an sich nicht so ungleichartig, sondern nur in der Erscheinung seyen, so wenig ehrt, und diesen Gedanken für den bloßen Einfall eines Vielleichts und nicht für einen vernünftigen hält.

Ein solcher formaler Idealismus, der auf diese Weise einen absoluten Punkt der Egoität und ihres Verstandes einer Seits, und absolute Mannigfaltigkeit oder Empfindung auf die andere Seite setzt, ist ein Dualismus. Und die idealistische Seite, welche dem Subjekte gewisse Verhältnisse, die Kategorien heißen, vindicirt, ist nichts als die Erweiterung des Lockeanismus, welcher die Begriffe und Formen durchs Objekt gegeben werden läßt, und nur das Wahrnehmen überhaupt, einen allgemeinen Verstand, in das Subjekt versetzt; da hingegen dieser Idealismus das Wahrnehmen als immanente Form selbst weiter bestimmt, und dadurch allerdings schon unendlich gewinnt, daß die Leerheit des Percipirens, oder der Spontaneität, a priori, absolut durch einen Inhalt erfüllt wird, indem die Bestimmtheit der Form nichts Anderes ist, als die Identität Entgegengesetzter. Wodurch also der aprioriſche Verstand zugleich wenigstens im Allgemeinen aposterioriſch wird, (denn die Aposteriorität ist nichts als die Entgegensetzung), und so der formelle Begriff der Vernunft, apriorisch und aposterioriſch, identisch und nicht identisch in einer absoluten Einheit zu seyn, gegeben wird; welche Idee aber Verstand bleibt, und nur deren Produkt als ein synthetisches Ur-

*) Kritik der reinen Vernunft. 6te Auflage. S. 309.

theil a priori erkannt wird. Innerhalb iſt alſo der Verſtand, inſofern in ihm ſelbſt Allgemeines und Beſonderes Eins ſind, eine ſpekulative Idee, und ſoll eine ſpekulative Idee ſeyn; denn die Entgegenſetzung des Urtheils ſoll a priori, nothwendig und allgemein, d. h. abſolut identiſch ſeyn. Aber es bleibt bei dem Sollen; denn dieſes Denken iſt wieder ein Verſtand, ein der empiriſchen Sinnlichkeit Entgegengeſetztes. Die ganze Deduktion iſt eine Analyſe der Erfahrung, und das Setzen einer abſoluten Antitheſis und eines Dualismus.

Daß der Verſtand etwas Subjektives iſt, für den die Dinge nicht an ſich, ſondern nur die Erſcheinungen ſind, hat alſo einen gedoppelten Sinn; den ſehr richtigen, daß der Verſtand das Princip der Entgegenſetzung und die Abſtraktion der Endlichkeit ausdrückt; den anderen aber, nach welchem dieſe Endlichkeit und die Erſcheinung im Menſchen ein Abſolutes iſt: nicht das Anſich der Dinge, aber das Anſich der erkennenden Vernunft. Als ſubjektive Qualität des Geiſtes ſoll er abſolut ſeyn. Aber ſchon dadurch überhaupt, daß er als etwas Subjektives geſetzt wird, wird er als etwas nicht Abſolutes anerkannt. Es muß ſelbſt für den formalen Idealismus gleichgültig ſeyn, ob der nothwendige und in den Dimenſionen ſeiner Form erkannte Verſtand ſubjektiv oder objektiv geſetzt wird. Wenn der Verſtand für ſich betrachtet werden ſoll, als die Abſtraktion der Form in ihrer Triplicität: ſo iſt es gleich, ihn als Verſtand des Bewußtſeyns, als auch als Verſtand der Natur zu betrachten, als die Form der bewußten oder der bewußtloſen Intelligenz; ſo daß wie im Ich der Verſtand intellektualiſirt, eben ſo in der Natur realiſirt gedacht wird. Wenn der Verſtand überhaupt an ſich wäre, würde er in der Natur, als eine außer dem verſtändigen Erkennen an und für ſich verſtändige Welt, ſo ſehr Realität haben, als ein außer der Natur ſich in der Form der Intellektualität denkender Verſtand; — die Erfahrung ſubjektiv als das bewußte eben ſo ſehr, als die Erfahrung ob-

jektiv, das bewußtlose System der Mannigfaltigkeit und Verknüpfung der Welt. Aber die Welt ist nicht darum nichts an sich, weil ihr ein bewußter Verstand erst ihre Formen giebt, sondern weil sie Natur, d. h. über die Endlichkeit und den Verstand erhaben ist; und eben so ist der bewußte Verstand nichts an sich, nicht darum, weil er menschlicher Verstand, sondern weil er Verstand überhaupt, d. h. in ihm ein absolutes Seyn des Gegensatzes ist.

Wir müssen also das Verdienst Kants nicht darein setzen, daß er die Formen, die in den Kategorien ausgedrückt sind, in das menschliche Erkenntnißvermögen als den Pfahl einer absoluten Endlichkeit gesetzt: sondern daß er mehr in der Form transcendentaler Einbildungskraft die Idee wahrhafter Apriorität, aber auch selbst in dem Verstande dadurch den Anfang der Idee der Vernunft gelegt hat, daß er das Denken oder die Form, nicht subjektiv, sondern an sich genommen, nicht als etwas Formloses, die leere Apperception, sondern daß er das Denken als Verstand, als wahrhafte Form, nämlich als Triplicität begriffen hat. In diese Triplicität ist allein der Keim des Spekulativen gelegt, weil in ihr zugleich ursprüngliches Urtheil, oder Dualität, also die Möglichkeit der Aposteriorität selbst liegt, und die Aposteriorität auf diese Weise aufhört, dem Apriori absolut entgegengesetzt, und eben dadurch das Apriori auch, formale Identität zu seyn. Die reinere Idee aber eines Verstandes, der zugleich aposteriorisch ist, die Idee der absoluten Mitte eines anschauenden Verstandes werden wir nachher berühren.

Ehe wir zeigen, wie diese Idee eines zugleich aposteriorischen oder anschauenden Verstandes Kanten sehr gut vorschwebte, und wie er sie aussprach, aber wie er mit Bewußtseyn sie wieder vernichtete, müssen wir betrachten, was die Vernunft, die in diese Idee überzugehen sich weigert, seyn kann. Um dieser Weigerung willen bleibt ihr nichts übrig, als die reine Leerheit der Identität, welche die Vernunft bloß im Urtheil betrachtet als

das für ſich ſelbſt ſeyende reine Allgemeine iſt, d. h. das Subjektive, wie es in ſeinem von der Mannigfaltigkeit völlig gereinigten Zuſtande als reine abſtrakte Einheit zu Stande kommt. Der menſchliche Verſtand iſt die Verknüpfung des Mannigfaltigen durch die Einheit des Selbſtbewußtſeyns. In der Analyſis ergiebt ſich ein Subjektives, als verknüpfende Thätigkeit, die ſelbſt als Spontaneität Dimenſionen, welche ſich als die Kategorien ergeben, hat; und inſofern iſt ſie Verſtand. Aber die Abſtraktion von dem Inhalt ſowohl, den dieſes Verknüpfen durch ſeine Beziehung auf das Empiriſche hat, als von ſeiner immanenten Beſonderheit, die ſich in ſeinen Dimenſionen ausdrückt, — dieſe leere Einheit iſt die Vernunft. Der Verſtand iſt Einheit einer möglichen Erfahrung, die Vernunfteinheit aber bezieht ſich auf den Verſtand und deſſen Urtheile. In dieſer allgemeinen Beſtimmung iſt die Vernunft aus der Sphäre der relativen Identität des Verſtandes allerdings erhoben, und dieſer negative Charakter ließe zu, ſie als abſolute Identität zu begreifen; aber ſie iſt auch nur erhoben worden, damit die bei der Einbildungskraft am Lebhafteſten hervortretende, beim Verſtand ſchon depotenzirte ſpekulative Idee, bei der Vernunft vollends ganz zur formalen Identität herabſinke. Wie Kant dieſe leere Einheit mit Recht zu einem bloß regulativen, nicht zu einem konſtitutiven (denn wie ſollte das ſchlechthin Inhaltloſe etwas konſtituiren) Princip macht, wie er ſie als das Unbedingte ſetzt, — dieß zu betrachten hat an ſich theils nur Intereſſe, inwiefern, um dieſe Leerheit zu konſtituiren, Kant polemiſch gegen die Vernunft iſt, und das Vernünftige, was im Verſtande und ſeiner Deduktion als transcendentale Syntheſis anerkannt wird, nur inſofern es nicht als Produkt und in ſeiner Erſcheinung als Urtheil, ſondern jetzt als Vernunft erkannt werden ſollte, ſelbſt wieder ausreutet; theils ins Beſondere wie dieſe leere Einheit als praktiſche Vernunft doch wieder konſtitutiv werden, aus ſich ſelbſt gebähren und ſich einen Inhalt geben ſoll: wie ferner am letzten Ende die Idee

der Vernunft wieder rein aufgeſtellt, aber wieder vernichtet, und als ein abſolutes Jenſeits in der Vernunftloſigkeit des Glaubens, als ein Leeres für die Erkenntniß geſetzt wird, und damit die Subjektivität, welche auf eine ſcheinbar unſchuldigere Weiſe ſchon in der Darſtellung des Verſtandes auftrat, abſolut und Princip bleibt.

Daß die Vernunft, als die dimenſionsloſe Thätigkeit, als der reine Begriff der Unendlichkeit in der Entgegenſetzung gegen das Endliche feſtgehalten, und in ihr als ein Abſolutes, alſo als reine Einheit ohne Anſchauung leer in ſich iſt, erkennt Kant durchaus und allenthalben. Der unmittelbare Widerſpruch aber, der darin liegt, iſt, daß dieſe Unendlichkeit, die ſchlechthin bedingt iſt durch die Abſtraktion von einem Entgegengeſetzten, und ſchlechthin Nichts iſt außer dieſem Gegenſatz, doch zugleich als die abſolute Spontaneität und Autonomie behauptet wird; als Freiheit ſoll ſie ſeyn abſolut, da doch das Weſen dieſer Freiheit darin beſteht, nur durch ein Entgegengeſetztes zu ſeyn. Dieſer dieſem Syſtem unüberwindliche und es zerſtörende Widerſpruch wird zur realen Inkonſequenz, indem dieſe abſolute Leerheit ſich als praktiſche Vernunft einen Inhalt geben und in der Form von Pflichten ſich ausdehnen ſoll. Die theoretiſche Vernunft, welche ſich die Mannigfaltigkeit vom Verſtande geben läßt, und dieſe nur zu reguliren hat, macht keinen Anſpruch auf eine autonomiſche Würde, noch auf das Selbſtzeugen des Sohnes aus ſich; und muß ihrer eigenen Leerheit und Unwürdigkeit, ſich in dieſem Dualismus einer reinen Vernunfteinheit und einer Verſtandesmannigfaltigkeit ertragen zu können, und ohne Bedürfniß nach der Mitte und nach immanenter Erkenntniß zu ſeyn, überlaſſen bleiben. Statt die Vernunftidee, welche in der Deduktion der Kategorien als urſprüngliche Identität des Einen und Mannigfaltigen vorkommt, hier vollkommen herauszuheben aus ihrer Erſcheinung als Verſtand, wird dieſe Erſcheinung nach einem jener Glieder, der Einheit, und damit auch nach dem anderen perma-

nent, und die Endlichkeit abſolut gemacht. Es wird wohl wieder Vernünftiges gewittert, wohl der Name Idee aus Plato wieder hervorgezogen, Tugend und Schönheit als Ideen erkannt: aber dieſe Vernunft ſelbſt bringt es nicht ſo weit, eine Idee hervorbringen zu können.

Die polemiſche Seite dieſer Vernunft hat in den Paralogismen derſelben kein anderes Intereſſe, als die Verſtandesbegriffe, die vom Ich prädicirt werden, aufzuheben, und es aus der Sphäre des Dinges und der objektiven endlichen Beſtimmtheiten in die Intellektualität empor zu heben, in dieſer nicht eine beſtimmte Dimenſion und einzelne Form des Verſtandes vom Geiſt zu prädiciren, aber die abſtrakte Form der Endlichkeit ſelbſt; und das: Ich denke zu einem abſoluten intellektuellen Punkte, nicht zu einer realen exiſtirenden Monade in der Form von Subſtanz, ſondern zu einer intellektuellen Monade, als einem fixen intellektuellen Eins, das bedingt durch unendliche Entgegenſetzung und in dieſer Endlichkeit abſolut iſt, umzuſchaffen: ſo daß Ich aus dem Seelending eine qualitative Intellektualität, ein intellektuelles abſtraktes, und als ſolches abſolutes Eins, — die vorherige dogmatiſche objektive in eine dogmatiſche ſubjektive abſolute Endlichkeit umgewandelt wird.

Die mathematiſchen Antinomien betrachten die Anwendung der Vernunft als bloßer Negativität auf ein Fixirtes der Reflexion, wodurch unmittelbar die empiriſche Unendlichkeit producirt wird. A iſt geſetzt, und ſoll zugleich nicht geſetzt ſeyn; es iſt geſetzt, indem es bleibt, was es iſt: es iſt aufgehoben, indem zu einem Anderen übergegangen wird. Dieſe leere Forderung eines Anderen, und das abſolute Seyn deſſen, für welches ein Anderes gefordert wird, geben dieſe empiriſche Unendlichkeit. Die Antinomie entſteht, weil ſowohl das Andersſeyn als das Seyn, der Widerſpruch in ſeiner abſoluten Unüberwindlichkeit geſetzt wird. Die eine Seite der Antinomie muß alſo ſeyn, daß hier der beſtimmte Punkt, und die Widerlegung, daß das Ge-

gentheil, das Andersſeyn geſetzt wird; die andere Seite der Antinomie umgekehrt. Wenn Kant dieſen Widerſtreit erkannt hat, daß er nur durch und in der Endlichkeit nothwendig entſtehe, und deswegen ein nothwendiger Schein ſey: ſo hat er ihn theils nicht aufgelöſt, indem er die Endlichkeit ſelbſt nicht aufgehoben hat, ſondern wieder, indem er den Widerſtreit zu etwas Subjektivem machte, eben dieſen Widerſtreit beſtehen laſſen; theils kann Kant den transcendentalen Idealismus nur als den negativen Schlüſſel zu ihrer Auflöſung, inſofern er beide Seiten der Antinomie als Etwas an ſich ſeyend läugnet, gebrauchen: aber das Poſitive dieſer Antinomien, ihre Mitte iſt dadurch nicht erkannt. Die Vernunft erſcheint rein bloß von ihrer negativen Seite, als aufhebend die Reflexion, aber ſie ſelbſt in ihrer eigenthümlichen Geſtalt tritt nicht hervor. Doch wäre dieß Negative ſchon hinreichend genug, um dann auch für die praktiſche Vernunft den unendlichen Progreß wenigſtens abzuhalten; denn er iſt ebendieſelbe Antinomie wie der unendliche Regreß, und ſelbſt nur für und in der Endlichkeit. Die praktiſche Vernunft, die zu ihm ihre Zuflucht nimmt, und in der Freiheit ſich als abſolut konſtituiren ſoll, bekennt eben durch dieſe Unendlichkeit des Progreſſes ihre Endlichkeit und Untüchtigkeit, ſich für abſolut geltend zu machen.

Die Auflöſung der dynamiſchen Antinomien aber blieb nicht bloß negativ, ſondern bekennt den abſoluten Dualismus dieſer Philoſophie. Sie hebt den Widerſtreit dadurch, daß ſie ihn abſolut macht. Freiheit und Nothwendigkeit, intelligible und ſinnliche Welt, abſolute und empiriſche Nothwendigkeit auf einander bezogen, produciren eine Antinomie. Die Auflöſung lautet dahin, dieſe Gegenſätze nicht auf dieſe dürftige Weiſe zu beziehen, ſondern ſie als abſolut ungleichartig, außer aller Gemeinſchaft ſeyend, zu denken. Und vor dem dürftigen und haltungsloſen Beziehen der Freiheit auf die Nothwendigkeit, der intelligibeln auf die ſinnliche Welt iſt allerdings die völlige reine

Trennung derſelben ein Verdienſt, — daß ihre abſolute Identität ganz rein geſetzt werde. Aber ihre Trennung iſt von Kant nicht zu dieſem Behuf ſo rein gemacht worden, ſondern — daß die Trennung das Abſolute ſey; ganz außer aller Gemeinſchaft gedacht, widerſtreiten ſie ſich nicht.

Was in dieſer ſogenannten Auflöſung der Antinomien bloß als ein Gedanke gegeben wird, daß Freiheit und Nothwendigkeit ganz getrennt ſeyn können, wird in einer anderen Reflexionsform kategoriſch geſetzt: nämlich in der berühmten Kritik der ſpekulativen Theologie; in welcher die abſolute Entgegenſetzung der Freiheit, in der Form von Begriff, und der Nothwendigkeit, in der Form von Seyn, poſitiv behauptet, und über die entſetzliche Verblendung der vorhergehenden Philoſophie der vollſtändige Sieg der Unphiloſophie davon getragen wird. Der bornirte Verſtand genießt hier ſeines Triumphes über die Vernunft, welche iſt abſolute Identität der höchſten Idee und der abſoluten Realität, mit völlig mißtrauenloſer Selbſtgenügſamkeit. Kant hat ſich ſeinen Triumph dadurch noch glänzender und behaglicher gemacht, daß er dasjenige, was ſonſt ontologiſcher Beweis fürs Daſeyn Gottes genannt wurde, in der ſchlechteſten Form, welcher er fähig iſt, und die ihm von Mendelsſohn und Andern gegeben wurde, — welche die Exiſtenz zu einer Eigenſchaft machten, wodurch alſo die Identität der Idee und der Realität als ein Hinzuthun von einem Begriff zu einem anderen erſcheint, — aufgenommen hat; wie denn Kant überhaupt durchaus eine Unwiſſenheit mit philoſophiſchen Syſtemen und Mangel an einer Kenntniß derſelben, die über eine rein hiſtoriſche Notiz ginge, beſonders in den Widerlegungen derſelben zeigte.

Nach dieſer völligen Zertretung der Vernunft, und dem gehörigen Jubel des Verſtandes und der Endlichkeit, ſich als das Abſolute dekretirt zu haben, ſtellt ſich die Endlichkeit als allerhöchſte Abſtraktion der Subjektivität oder der bewußten Endlichkeit alsdann auch in ihrer poſitiven Form auf, und in dieſer

heißt sie praktische Vernunft. Wie der reine Formalismus dieses Princips, die Leerheit sich mit dem Gegensatze einer empirischen Fülle darstelle, und zum System ausbilde, werden wir bei der durchgeführtern und konsequentern Entwickelung, welche die Integration dieser leeren Einheit und ihres Gegensatzes durcheinander bei Fichte hat, weitläufiger zeigen.

Hier ist noch der interessanteste Punkt des Kantischen Systems aufzuweisen, nämlich der Punkt, auf welchem es eine Region erkennt, welche eine Mitte ist zwischen dem empirischen Mannigfaltigen und der absoluten abstrakten Einheit, aber wieder nicht eine Region für die Erkenntniß; sondern nur die Seite ihrer Erscheinung, nicht aber deren Grund, die Vernunft, wird hervorgerufen, als Gedanke anerkannt, aber alle Realität für die Erkenntniß ihr abgesprochen.

In der reflektirenden Urtheilskraft findet nämlich Kant das Mittelglied zwischen Naturbegriff und Freiheitsbegriff; d. h. zwischen der durch Begriffe bestimmten objektiven Mannigfaltigkeit, dem Verstande überhaupt, und der reinen Abstraktion des Verstandes; — die Region der Identität dessen, was in dem absoluten Urtheil, über dessen Sphäre die theoretische so wenig als die praktische Philosophie sich erhoben hatte, Subjekt und Prädikat ist. Diese Identität aber, welche allein die wahre und alleinige Vernunft ist, ist nach Kant nicht für die Vernunft, sondern nur für reflektirende Urtheilskraft. Indem Kant hier über die Vernunft in ihrer Realität, als bewußter Anschauung, (über die Schönheit,) und über dieselbe, als bewußtloser Anschauung, (über die Organisation), reflektirt: findet sich allenthalben die Idee der Vernunft auf eine mehr oder weniger formale Weise ausgesprochen. Für die ideelle Form der Schönheit stellt Kant *) die Idee „einer von selbst gesetzmäßigen Einbildungskraft, einer

*) Kritik der Urtheilskraft S. 69 (3te Ausg., 1799).

Geſetzmäßigkeit ohne Geſetz, und einer freien Uebereinſtimmung der Einbildungskraft zum Verſtande" auf. Die Erklärungen hierüber, z. B. über „eine äſthetiſche Idee," daß ſie „diejenige Vorſtellung der Einbildungskraft ſey, die viel zu denken veranlaſſe, ohne daß ihr doch irgend ein beſtimmter Begriff adäquat ſeyn, die folglich durch keine Sprache völlig erreicht und verſtändlich gemacht werden könne," *) lauten höchſt empiriſch; denn es zeigt ſich nicht die leiſeſte Ahnung, daß man ſich hier auf dem Gebiete der Vernunft befinde.

Wo Kant zur Löſung der Geſchmacksantinomie auf die Vernunft als „den Schlüſſel der Enträthſelung" kommt, da iſt ſie nichts als „die unbeſtimmte Idee des Ueberſinnlichen in uns, das weiter nicht begreiflich gemacht werden könne;" als ob er nicht ſelbſt einen Begriff deſſelben in der Identität des Natur- und Freiheitsbegriffs gegeben hätte. „Eine äſthetiſche Idee kann" nach Kant „keine Erkenntniß werden, weil ſie eine Anſchauung der Einbildungskraft iſt, der niemals ein Begriff adäquat gefunden werden kann: eine Vernunftidee kann nie Erkenntniß werden, weil ſie einen Begriff vom Ueberſinnlichen enthält, dem niemals eine Anſchauung angemeſſen gefunden werden kann; — jene eine inexponible Vorſtellung der Einbildungskraft, dieſe ein indemonſtrabler Begriff der Vernunft;" **) — als ob nicht die äſthetiſche Idee in der Vernunftidee ihre Expoſition, die Vernunftidee in der Schönheit dasjenige, was Kant Demonſtration nennt, nämlich Darſtellung des Begriffs in der Anſchauung, hätte. Kant aber fordert gerade dasjenige, was die mathematiſchen Antinomien gründet, nämlich eine ſolche Anſchauung für die Vernunftidee, in welcher die Idee nebeneinander als rein Endliches und Sinnliches und zugleich auch als Ueberſinnliches, als ein Jenſeits der Erfahrung erfahren, nicht in abſoluter Identität das

*) Ebendaſelbſt S. 192 — 193.
**) Ebendaſelbſt S. 238 — 240.

Sinnliche und Ueberſinnliche angeſchaut, — und eine Expoſition und Erkenntniß des Aeſthetiſchen, in welcher das Aeſthetiſche durch den Verſtand exhaurirt wäre.

Weil in der Schönheit, als der erfahrenen, beſſer: angeſchauten Idee, die Form der Entgegenſetzung des Anſchauens und des Begriffs wegfällt, ſo erkennt Kant dieſes Wegfallen des Gegenſatzes als ein Negatives in dem Begriff eines Ueberſinnlichen überhaupt; aber weder daß es als Schönheit poſitiv, angeſchaut, oder, wie Kant ſpricht, für die Erfahrung gegeben iſt: noch daß, indem das Princip der Schönheit als Identität des Natur- und Freiheitsbegriffs exponirt iſt, das Ueberſinnliche das intelligible Subſtrat der Natur außer uns und in uns, die Sache an ſich, wie Kant das Ueberſinnliche definirt, — wenigſtens auf eine oberflächliche Weiſe erkannt: noch weniger, daß es einzig an dem perennirenden ein für allemal zum Grunde gelegten Gegenſatze des Ueberſinnlichen und Sinnlichen liegt, daß das Ueberſinnliche weder als erkennbar noch als anſchaubar geſetzt wird. Dadurch, daß das Vernünftige in dieſer unverrückten Entgegenſetzung, als Ueberſinnliches und abſolut Negatives ſowohl des Anſchauens als des vernünftigen Erkennens feſtgehalten wird, erhält das Aeſthetiſche ein Verhältniß zur Urtheilskraft und einer Subjektivität, für welche das Ueberſinnliche Princip einer Zweckmäßigkeit der Natur zu unſerem Erkenntnißvermögen iſt, aber deſſen Anſchauung ſich nicht für die Idee und das Erkennen, noch deſſen Idee für die Anſchauung ſich darſtellt. Es wird alſo vom Ueberſinnlichen, inſofern es Princip des Aeſthetiſchen iſt, wieder nichts gewußt; und das Schöne wird etwas, das ſich allein auf das menſchliche Erkenntnißvermögen und ein übereinſtimmendes Spiel ſeiner mannigfaltigen Kräfte bezieht, alſo ſchlechthin etwas Endliches und Subjektives iſt.

Die Reflexion über die objektive Seite, nämlich über die bewußtloſe Anſchauung der Realität der Vernunft, oder die or-

ganische Natur, in der Kritik der teleologischen Urtheilskraft, spricht die Idee der Vernunft, bestimmter als in dem vorigen Begriff eines harmonischen Spiels von Erkenntnißkräften, nämlich in der Idee eines „anschauenden Verstandes" aus, für welchen „Möglichkeit und Wirklichkeit Eins sind;" für welchen „Begriffe, (die bloß auf die Möglichkeit eines Gegenstandes gehen), und sinnliche Anschauungen, (welche uns etwas geben, ohne es dadurch doch als Gegenstand erkennen zu lassen), beide wegfallen; — eines intuitiven Verstandes, welcher nicht vom Allgemeinen zum Besondern und so zum Einzelnen (durch Begriffe) gehe, für welchen die Zufälligkeit in der Zusammenstimmung der Natur in ihren Produkten nach besondern Gesetzen zum Verstande nicht angetroffen werde, . . . in welchem als urbildlichem Verstande die Möglichkeit der Theile, ihrer Beschaffenheit und Verbindung nach, vom Ganzen abhange." *) Von dieser Idee erkennt Kant zugleich, daß wir nothwendig auf sie getrieben werden. Und die Idee dieses urbildlichen, intuitiven Verstandes ist im Grunde durchaus nichts Anderes, als dieselbe Idee der transcendentalen Einbildungskraft, die wir oben betrachteten; denn sie ist anschauende Thätigkeit, und zugleich ist ihre innere Einheit gar keine andere, als die Einheit des Verstandes selbst, die Kategorie in die Ausdehnung versenkt, die erst Verstand und Kategorie wird, insofern sie sich von der Ausdehnung absondert. Die transcendentale Einbildungskraft ist also selbst anschauender Verstand.

Der Nothwendigkeit dieser Idee, die hier nur als Gedanke vorkommt, ungeachtet, soll doch Realität von ihr nicht prädicirt werden, sondern wir sollen uns ein für allemal daran halten, daß Allgemeines und Besonderes unumgänglich nothwendig unterschiedene Dinge, Verstand für Begriffe, und sinnliche An-

*) Ebendaselbst S. 340 — 349.

ſchauung für Objekte, — zwei ganz heterogene Stücke ſind. Die Idee iſt etwas ſchlechthin Nothwendiges, und doch etwas Problematiſches; für unſer Erkenntnißvermögen iſt nichts anzuerkennen, als die Form ſeiner Erſcheinung in der (wie Kant es nennt) Ausübung, in welcher Möglichkeit und Wirklichkeit unterſchieden werden. Dieſe ſeine Erſcheinung iſt ein abſolutes Weſen, das Anſich des Erkennens; als ob das nicht auch eine Ausübung des Erkenntnißvermögens wäre, wenn es als eine nothwendige Idee denkt und erkennt einen Verſtand, für welchen Möglichkeit und Wirklichkeit nicht getrennt, in welchem Allgemeines und Beſonderes Eins iſt, deſſen Spontaneität zugleich anſchauend iſt. Kant hat keinen andern Grund als ſchlechthin die Erfahrung und die empiriſche Pſychologie, daß das menſchliche Erkenntnißvermögen ſeinem Weſen nach in dem beſtehe, wie es erſcheint; nämlich in jenem Fortgehen vom Allgemeinen zum Beſondern oder rückwärts vom Beſondern zum Allgemeinen. Aber indem er ſelbſt einen intuitiven Verſtand denkt, auf ihn als abſolut nothwendige Idee geführt wird, ſtellt er ſelbſt die entgegengeſetzte Erfahrung von dem Denken eines nicht discurſiven Verſtandes auf, und erweiſt, daß ſein Erkenntnißvermögen erkennt, nicht, nur die Erſcheinung und die Trennung des Möglichen und Wirklichen in derſelben, ſondern die Vernunft und das Anſich. Kant hat hier Beides vor ſich, die Idee einer Vernunft, in welcher Möglichkeit und Wirklichkeit abſolut identiſch iſt, und die Erſcheinung derſelben als Erkenntnißvermögen, worin ſie getrennt ſind. Er findet in der Erfahrung ſeines Denkens beide Gedanken, in der Wahl zwiſchen beiden hat aber ſeine Natur die Nothwendigkeit, das Vernünftige, eine anſchauende Spontaneität zu denken, verachtet, und ſich ſchlechthin für die Erſcheinung entſchloſſen.

An und für ſich, erkennt er, ſey es möglich, daß der Mechanismus der Natur, das Kauſalitätsverhältniß, und der teleologiſche Technicismus derſelben Eins ſeyen: d. h. nicht daß ſie

durch eine ihr entgegengesetzte Idee bestimmt sey, sondern, daß dasjenige, was nach dem Mechanismus als absolut getrennt (das eine als Ursache, das andere als Wirkung) in einem empirischen Zusammenhange der Nothwendigkeit erscheint, in einer ursprünglichen Identität als dem Ersten und absolut zusammenhange. Ungeachtet Kant dieß nicht für unmöglich, also für eine Art der Betrachtung erkennt, so bleibt er doch bei derjenigen Betrachtungsart stehen, nach welcher sie schlechthin getrennt, und das sie Erkennende, ein ebenso schlechthin zufälliges, absolut endliches und subjektives Erkenntnißvermögen, welches er menschliches Erkenntnißvermögen nennt, ist; und erklärt die Vernunfterkenntniß, für welche der Organismus, als reelle Vernunft, das obere Princip der Natur und Identität des Allgemeinen und Besondern ist, für transcendent. Er erkennt also auch in dem Spinozismus „einen Idealismus der Endursachen" in dem Sinne, als ob „Spinoza der Idee der Endursachen alle Realität nehmen wolle, ... und als Erklärungsgrund der Zweckverknüpfung (die er nicht läugne) der Dinge der Natur bloß die Einheit des Subjekts nenne, dem sie alle inhäriren und bloß eine ontologische" (soll heißen eine verständige, abstrakte) „Einheit" (wie die Einheit, welche Kant Vernunft nennt) zum Princip mache, da doch „die bloße Vorstellung der Einheit des Substrats auch nicht einmal die Idee von einer auch nur unabsichtlichen Zweckmäßigkeit bewirken könne." *) Hätte Kant bei der Spinozischen Einheit nicht seine Verstandeseinheit, die ihm theoretische und praktische Vernunft heißt, sondern seine Idee der Einheit eines intuitiven Verstandes, als in welchem Begriff und Anschauung, Möglichkeit und Wirklichkeit Eins ist, gegenwärtig gehabt: so hätte er die Spinozische Einheit nicht für eine abstrakte, welche der Zweckmäßigkeit, d. h. einer absoluten Verknüpfung der Dinge entbehrte, sondern für die absolut intelligible und an sich organische Ein-

*) Ebendaselbst S. 324 — 327.

heit nehmen müssen; und würde diese organische Einheit, den Naturzweck, den er als ein Bestimmtseyn der Theile durch das Ganze, als Identität der Ursache und Wirkung auffaßt unmittelbar auf diese Weise vernünftig erkannt haben. Aber eine solche wahrhafte Einheit, eine organische Einheit eines intuitiven Verstandes soll ein für allemal nicht gedacht werden; nicht die Vernunft soll hier erkennen, sondern es soll durch Urtheilskraft reflektirt, und das Princip derselben werden, zu denken, als ob ein Bewußtseyn habender Verstand die Natur bestimmte. Kant erkennt sehr gut, daß dieß keine objektive Behauptung, sondern nur etwas Subjektives ist, aber diese Subjektivität und Endlichkeit der Maxime soll das absolute Erkennen bleiben. „An sich ist es nicht unmöglich, daß der Mechanismus mit der Zweckmäßigkeit der Natur zusammentrifft, sondern für uns Menschen ist es unmöglich: indem zur Erkenntniß dieses Zusammentreffens eine andre als sinnliche Anschauung und ein bestimmtes Erkenntniß des intelligibeln Substrats der Natur, woraus selbst von dem Mechanismus der Erscheinungen nach besondern Gesetzen Grund angegeben werden könne, erforderlich seyn würde; welches Alles unser Vermögen gänzlich übersteigt." *)

Ungeachtet Kant selbst in der Schönheit eine andere Anschauung als die sinnliche, und indem er das Substrat der Natur als ein intelligibles bezeichnet, dasselbe als vernünftig und als identisch mit aller Vernunft, wie auch das Erkennen, in welchem Begriff und Anschauen sich trennen, für ein subjektives endliches Erkennen, ein Erkennen nach der Erscheinung erkannt hat: so soll es denn doch bei diesem endlichen Erkennen absolut bleiben; — ungeachtet das Erkenntnißvermögen der Idee und des Vernünftigen fähig ist: doch schlechthin nicht nach derselben erkennen, sondern nur, wenn es nach der Erscheinung das Orga-

*) Ebendaselbst S. 367.

niſche und ſich ſelbſt endlich erkennt, ſich für abſolut halten. So wie die wahrhaft ſpekulative Seite der Philoſophie Kant's allein darin beſtehen kann, daß die Idee ſo beſtimmt gedacht und ausgeſprochen worden iſt, und wie es allein intereſſant iſt, dieſer Seite ſeiner Philoſophie nachzugehen; ſo viel härter iſt es, das Vernünftige nicht etwa nur wieder verwirrt, ſondern mit vollem Bewußtſeyn die höchſte Idee verderbt und die Reflexion und endliches Erkennen über ſie erhoben werden zu ſehen.

Aus dieſer Darſtellung ergiebt ſich kurz das transcendentale Wiſſen in dieſer Philoſophie, das, nachdem ſich die Deduktion der Kategorien aus der organiſchen Idee der produktiven Einbildungskraft in das mechaniſche Verhältniß einer Einheit des Selbſtbewußtſeyns, die im Gegenſatz gegen die empiriſche Mannigfaltigkeit und für ſie beſtimmend oder über ſie reflektirend iſt, verliert, ſich in ein formales Wiſſen ſelbſt umwandelt. Zu der Einheit des Selbſtbewußtſeyns, welche zugleich die objektive Einheit, die Kategorie, formale Identität iſt, — zu dieſer Einheit muß ein Plus des Empiriſchen, durch dieſe Identität nicht Beſtimmten, auf eine unbegreifliche Weiſe als ein Fremdes hinzutreten, und dieß Hinzutreten eines B zur reinen Egoität heißt: Erfahrung; oder das Hinzutreten des A zum B, wenn B als das Erſte geſetzt iſt: Vernünftig handeln; ein A : A + B. Das A in A + B iſt die objektive Einheit des Selbſtbewußtſeyns; B, das Empiriſche, der Inhalt der Erfahrung, welches als ein Mannigfaltiges durch die Einheit A verbunden iſt. Aber für A iſt B ein Fremdes, ein in A nicht Enthaltenes, und das Plus ſelbſt, die Verbindung nämlich jenes Verbindenden und dieſes Mannigfaltigen, das Unbegreifliche. Dieß Plus war als produktive Einbildungskraft vernünftig erkannt worden; aber indem dieſe produktive Einbildungskraft Eigenſchaft allein des Subjekts, des Menſchen und ſeines Verſtandes iſt, verläßt ſie ſelbſt ihre Mitte, wodurch ſie nur iſt, was ſie iſt, und wird ein

Subjektives. Es iſt gleichgültig, jenes formale Wiſſen, als ein Wiſſen am Faden der Identität oder des Kauſalzuſammenhangs fortlaufend vorzuſtellen. Denn das A als Allgemeines, inſofern es dem (A + B) als dem Beſondern gegenüberſtehend geſetzt wird, iſt die Urſache. Oder wird darauf reflektirt, daß in beiden Ein und daſſelbe A enthalten iſt, das als Begriff ſich mit dem Beſondern verbindet: ſo erſcheint dieſes Kauſalverhältniß, als Identitätsverhältniß, nach der Seite, von welcher die Urſache mit der Wirkung zuſammenhängt, d. h. von welcher ſie Urſache iſt, zu welcher Seite aber noch ein Anderes hinzutritt. Und zu ſagen, die Kauſalverbindung gehört ganz dem analytiſchen Urtheil an, oder es wird in ihr zu abſolut Entgegengeſetzten übergegangen, iſt Eins und daſſelbe.

Dieſes formale Wiſſen hat alſo im Allgemeinen die Geſtalt, daß ſeiner formalen Identität abſolut eine Mannigfaltigkeit gegenüber ſteht: der formalen Identität, als an ſich ſeyend, nämlich ihr als Freiheit, praktiſcher Vernunft, Autonomie, Geſetz, praktiſcher Idee u. ſ. w. ſteht gegenüber abſolut die Nothwendigkeit, Neigungen und Triebe, Heteronomie, Natur u. ſ. w. Die mögliche Beziehung beider iſt die unvollſtändige Beziehung innerhalb der Grenzen eines abſoluten Gegenſatzes, ein Beſtimmtwerden der mannigfaltigen Seite durch die Einheit: ſo wie ein Erfülltwerden der Leerheit der Identität, durch das Mannigfaltige; deren Eines zum Andern, es ſey thätig oder leidend, als ein Fremdes auf eine formale Weiſe hinzutritt. Indem dieſes formale Wiſſen den Gegenſatz in ſeiner ganzen Abſolutheit bei den dürftigen Identitäten, die es zu Stande bringt, beſtehen läßt, und das Mittelglied, die Vernunft, ihm fehlt, weil jedes der Glieder, ſo wie es in der Entgegenſetzung iſt, als ein Abſolutes ſeyn ſoll: ſo iſt dieſe Mitte, und das Vernichtetwerden beider und der Endlichkeit ein abſolutes Jenſeits. Es wird erkannt, daß dieſer Gegenſatz nothwendig eine Mitte vorausſetzt, ebenſo daß er in ihr und ſein Inhalt vernichtet ſeyn

müſſe; aber nicht das wirkliche und wahrhafte Vernichten, ſondern nur das Eingeſtehen, daß das Endliche aufgehoben werden ſollte, — nicht die wahrhafte Mitte, ſondern gleichfalls nur das Eingeſtehen, daß eine Vernunft ſeyn ſollte, wird in einem Glauben geſetzt, deſſen Inhalt ſelbſt leer iſt, weil außer ihm der Gegenſatz, der als abſolute Identität ſeinen Inhalt ausmachen könnte, bleiben ſoll: deſſen Inhalt, wenn ſein Charakter poſitiv ausgedrückt werden ſollte, die Vernunftloſigkeit iſt, weil er ein abſolut ungedachtes, unerkanntes und unbegreifliches Jenſeits iſt.

Wenn wir dem praktiſchen Glauben der Kantiſchen Philoſophie, (nämlich dem Glauben an Gott, — denn die Kantiſche Darſtellung des praktiſchen Glaubens an Unſterblichkeit entbehrt aller eigenen Seiten, von denen ſie einer philoſophiſchen Beachtung fähig wäre), etwas von dem unphiloſophiſchen und unpopulären Kleide nehmen, womit er bedeckt iſt: ſo iſt darin nichts Anderes ausgedrückt, als die Idee, daß die Vernunft zugleich abſolute Realität habe, daß in dieſer Idee aller Gegenſatz der Freiheit und der Nothwendigkeit aufgehoben, daß das unendliche Denken zugleich abſolute Realität iſt, oder die abſolute Identität des Denkens und des Seyns. Dieſe Idee iſt nun durchaus keine andere, als diejenige, welche der ontologiſche Beweis, und alle wahre Philoſophie als die erſte und einzige, ſo wie allein wahre und philoſophiſche erkennt. Das Spekulative dieſer Idee iſt freilich von Kant in die humane Form umgegoſſen, daß Moralität und Glückſeligkeit harmoniren, und (wenn dieſe Harmonie wieder zu einem Gedanken gemacht wird, und dieſer das höchſte Gut in der Welt heißt), daß dieſer Gedanke realiſirt ſey; — ſo was Schlechtes, wie eine ſolche Moralität und Glückſeligkeit! Nämlich die Vernunft, wie ſie im Endlichen thätig iſt, und die Natur, wie ſie im Endlichen empfunden wird, kann ſich freilich zu nichts Höherem als einem ſolchen praktiſchen Glau-

ben erſchwingen. Dieſer Glaube iſt gerade nur ſo viel, als das abſolute Verſenktſeyn in die Empirie braucht; denn er läßt ihr ſowohl die Endlichkeit ihres Denkens und Thuns, als die Endlichkeit ihres Genuſſes. Käme ſie zum Schauen und zum Wiſſen, daß Vernunft und Natur abſolut harmoniren und in ſich ſelig ſind, ſo müßte ſie ihre ſchlechte Moralität, die nicht mit der Glückſeligkeit, und die ſchlechte Glückſeligkeit, die nicht mit der Moralität harmonirt, ſelbſt für ein Nichts erkennen; aber es iſt darum zu thun, daß Beides Etwas, und etwas Hohes und abſolut ſeyen. Aber ſo ſchmäht dieſe Moralität die Natur und den Geiſt derſelben, als ob die Einrichtung der Natur nicht vernünftig gemacht, ſie hingegen in ihrer Erbärmlichkeit, für welche der Geiſt des Univerſums freilich nicht ſich organiſirt hat, an ſich und ewig wäre; und meint ſich dadurch ſogar zu rechtfertigen und zu ehren, daß ſie im Glauben die Realität der Vernunft ſich wohl vorſtelle, aber nicht als etwas, das abſolutes Seyn habe. Denn wenn die abſolute Realität der Vernunft die wahrhafte Gewißheit hätte, ſo könnte das Endliche und das beſchränkte Seyn und jene Moralität keine Gewißheit noch Wahrheit haben.

Es iſt aber zugleich nicht zu überſehen, daß Kant mit ſeinen Poſtulaten innerhalb ihrer wahrhaften und richtigen Grenze ſtehen bleibt, welche Fichte nicht reſpektirt. Nach Kant ſelbſt ſind nämlich die Poſtulate und ihr Glauben etwas Subjektives; es iſt nur die Frage, wie dieß Subjektive genommen wird. Iſt nämlich die Identität des unendlichen Denkens und des Seyns, der Vernunft und ihrer Realität etwas Subjektives? Oder nur das Poſtuliren, und Glauben derſelben? Der Inhalt oder die Form der Poſtulate? Der Inhalt kann es nicht ſeyn, denn ihr negativer Inhalt iſt ja unmittelbar das Aufheben alles Subjektiven; alſo iſt es die Form; d. h. es iſt etwas Subjektives und Zufälliges, daß die Idee nur etwas Subjektives iſt. Es ſoll an ſich kein Poſtuliren, kein Sollen und kein Glauben ſeyn;

und das Poſtuliren der abſoluten Realität der höchſten Idee iſt etwas Unvernünftiges. Fichte hat dieſe Subjektivität des Poſtulirens und Glaubens und Sollens nicht anerkannt, ſondern ihm iſt daſſelbe das Anſich. Unerachtet nun Kant dagegen anerkennt, daß das Poſtuliren und Sollen und Glauben nur etwas Subjektives und Endliches iſt, ſoll es denn doch dabei ſchlechthin, ſo wie bei jener Moralität, bleiben; und daß es dabei bleiben ſoll, oder das an ſich Schlechte der Sache, nämlich die Form des Poſtulirens iſt ebendeswegen gerade das, was den allgemeinen Beifall findet.

Dieſer Charakter der Kantiſchen Philoſophie, daß das Wiſſen ein formales iſt, und die Vernunft als eine reine Negativität ein abſolutes Jenſeits, das als Jenſeits und Negativität bedingt iſt durch ein Dieſſeits und Poſitivität, Unendlichkeit und Endlichkeit, beide mit ihrer Entgegenſetzung gleich abſolut ſind, — iſt der allgemeine Charakter der Reflexions-Philoſophien, von denen wir ſprechen. Die Form, in der die Kantiſche ſich vorträgt, und die lehrreiche und gebildete Ausdehnung, welche ſie hat, ſo wie die Wahrheit innerhalb der Grenzen, die ſie aber nicht nur ſich, ſondern der Vernunft überhaupt macht, ſo wie die intereſſante Seite abgerechnet, von welcher ſie auf wahrhaft ſpekulative Ideen, aber als auf Einfälle und bloße unreelle Gedanken, kommt, — iſt ihr eigenthümlich, daß ſie ihre abſolute Subjektivität in objektiver Form, nämlich als Begriff und Geſetz aufſtellt, (und die Subjektivität iſt allein durch ihre Reinheit fähig, in ihr Entgegengeſetztes, die Objektivität überzugehen); alſo von beiden Theilen der Reflexion, dem Endlichen und Unendlichen, das Unendliche über das Endliche erhebt, und hierin das Formelle der Vernunft wenigſtens geltend macht. Ihre höchſte Idee iſt die völlige Leerheit der Subjektivität, oder die Reinheit des unendlichen Begriffs, der zugleich in der Verſtandesſphäre als das Objektive geſetzt iſt, doch hier mit Dimenſionen der Kategorien; in der praktiſchen Seite aber

als objektives Geſetz. In der Mitte zwiſchen beiden Seiten aber, einer von Endlichkeit afficirten und einer reinen Unendlichkeit, iſt die Identität des Endlichen und Unendlichen ſelbſt wieder nur in der Form des Unendlichen als Begriff geſetzt; und die wahrhafte Idee bleibt eine abſolut ſubjektive Maxime, theils für das Reflektiren, theils für das Glauben, nur iſt ſie nicht für die Mitte des Erkennens und der Vernunft.

B. Jacobiſche Philoſophie.

Die Jacobiſche Philoſophie hat mit der Kantiſchen Philoſophie das Gemeinſchaftliche der abſoluten Endlichkeit, derſelben in ideeller Form, als formalen Wiſſens, in reeller, als eines abſoluten Empirismus, — und des Integrirens beider durch den ein abſolutes Jenſeits ſetzenden Glauben. Sie bildet aber innerhalb dieſer gemeinſchaftlichen Sphäre den entgegengeſetzten Pol zu der Kantiſchen Philoſophie, in welcher Endlichkeit und Subjektivität eine objektive Form des Begriffs hat; die Jacobiſche macht dagegen die Subjektivität ganz ſubjektiv zur Individualität. Dieß Subjektive des Subjektiven gewinnt, als ſolches, wieder ein inneres Leben, und ſcheint damit der Schönheit der Empfindung fähig zu werden.

Wir betrachten zuerſt die Subjektivität des Wiſſens, deſſen formale Seite Jacobi unmittelbar mit Bewußtſeyn und in der Abſtraktion erkennt und rein darſtellt. So wie er poſitiv das Wiſſen in dieſer Form allein behauptet, und die Objektivität der Vernunft im Wiſſen läugnet: ebenſo macht er, wo er polemiſirt, dieſes Wiſſen geltend und beſtreitet die Wiſſenſchaft der Vernunft durch daſſelbe.

Daß Jacobi allenthalben nur von formalem Wiſſen weiß, von einer Verſtandesidentität, deren Inhalt durch Empirie erfüllt wird, von einem Denken, zu welchem die Realität überhaupt auf eine unbegreifliche Weiſe hinzukommt, — iſt einer der

wenigen, oder eigentlich der einzige Punkt, worüber die Jacobische Philosophie objektiv ist und der Wissenschaft angehört; und dieser Punkt ist in deutlichen Begriffen vorgestellt. „Meine Philosophie," sagt Jacobi (Dav. Hume Vorr. S. V.), „schränkt die Vernunft, für sich allein betrachtet, auf das bloße Vermögen, Verhältnisse deutlich wahrzunehmen, d. i. den Satz des Widerspruchs zu formiren und darnach zu urtheilen, ein; nun muß ich aber eingestehen, daß die Bejahung bloß identischer Sätze allein apodiktisch sey und eine absolute Gewißheit mit sich führe." Ebenso (Briefe über Spinoza S. 215 flg. zweite Ausg. 1789): *) „Die Ueberzeugung aus Gründen ist eine Gewißheit aus der zweiten Hand;" (die erste Hand ist der Glaube, wovon nachher); „Gründe sind nur Merkmale der Aehnlichkeit mit einem Dinge, dessen wir gewiß" (nämlich durch Glauben) „sind. Die Ueberzeugung, welche sie hervorbringen, entspringt aus Vergleichung, und kann nie recht sicher und vollkommen seyn." Eine der fünf Thesen (ebend. S. 225.) des Inbegriffs seiner Behauptungen ist: „Wir können nur Aehnlichkeiten demonstriren; — denn Demonstration ist Fortschritt in identischen Sätzen; — und jeder Erweis setzt etwas schon Erwiesenes zum Voraus, wovon das Princip nur Offenbarung ist." **) Vergl. S. 421.: ***) „Das Geschäft der Vernunft überhaupt ist progressive Verknüpfung; und ihr spekulatives Geschäft Verknüpfung nach erkannten Gesetzen der Nothwendigkeit; — die wesentliche Unbestimmtheit menschlicher Sprache und Bezeichnung und das Wandelbare sinnlicher Gestalten läßt aber fast durchgängig diese Sätze ein äußerliches Ansehen gewinnen, als sagten sie etwas mehr, als das Bloße: quicquid est, illud est; mehr als ein bloßes Faktum aus, welches wahrgenommen, beobachtet, verglichen, wieder erkannt und mit ande-

*) Jacobi's Werke B. IV., Abth. 1., S. 210.
**) Ebendaselbst S. 223.
***) Jacobi's Werke B. IV., Abth 2., S. 150 — 151.

ren Begriffen verknüpft wurde.“ S. auch S. 238.; auch Dav. Hume S. 94.

Das nothwendige Gegenſtück zu dem Satze der Identität iſt der Satz des Grundes, es werde nun darunter der Satz des Grundes überhaupt, oder der Satz der Urſache und Wirkung oder einer Vereinigung von beiden, nach den Jacobiſchen Unterſcheidungen (Briefe über Spin. S. 415.)*) verſtanden; und in Anſehung der Materie werde er betrachtet, inſofern von Begriffen zu Begriffen, oder vom Begriff zu ſeiner Realität, oder von objektiven Realitäten zu andern fortgegangen wird.

Die ältere philoſophiſche Bildung hat in den Ausdruck des Satzes des Grundes das Zeugniß ihrer vernünftigen Beſtrebungen niedergelegt. Und ſein Schwanken zwiſchen Vernunft und Reflexion, ſo wie ſein Uebergang zur letztern bezeichnet ſich ſehr treffend in der Unterſcheidung, welche Jacobi zwiſchen ihm als logiſchem Satze des Grundes und als Kauſalverhältniß macht, und an welcher er ſowohl den Weg des Verſtändniſſes als des Bekämpfens der Philoſophie macht, dem wir nachgehen wollen. Jacobi erkennt im Satze des Grundes ſeine Bedeutung als Princips der vernünftigen Erkenntniß, „totum parte prius esse necesse est,“ (D. Hume S. 94.):**) oder das Einzelne iſt nur im Ganzen beſtimmt, es hat ſeine Realität nur in der abſoluten Identität, die, inſofern Unterſcheidbares in ihr geſetzt iſt, abſolute Totalität iſt. „In einer Beziehung,“ ſagt Jacobi, „ſey das totum parte prius esse necesse est nichts Anderes als, idem est idem;“ in anderer aber nicht; und hiervon, daß dieſe beiden Beziehungen weſentlich unterſchieden, abſolut auseinander gehalten werden ſollen, fängt ſogleich dieſer Grund-Dogmatismus an. Jacobi begreift nämlich den Satz des Grundes als reinen Satz des Widerſpruchs, und nennt ihn in dieſem

*) Jacobi's Werke B. IV., Abth. 2., S. 144 — 147.
**) Jacobi's Werke B. II., S. 193.

Sinne logisch, als abstrakte Einheit, zu welcher es freilich nothwendig ist, daß das Differente als ein Empirisches hinzutrete; und unterscheidet ein ursachliches Verhältniß, in welchem auf das Heterogene, das zur Identität des Begriffs hinzukommt, und das ein empirisch Gegebenes ist, reflektirt wird, und behauptet das ursachliche Verhältniß nach dieser Eigenthümlichkeit als einen Erfahrungsbegriff. Die Art, wie er dieß darthut, (D. Hume S. 99. flg., *) und worauf er sich Briefe über Spin. S. 415. beruft), ist ein merkwürdiges Stück des Lockeschen und Humeschen Empirismus, in welchen ein ebenso grelles Stück von deutschem analysirenden Dogmatismus, schlimmer als nach Mendelssohnscher Art, hineingeknetet ist; von welcher befreit worden zu seyn, die Welt den Göttern, nächst Kanten nicht genug danken kann. Im Satze des Grundes und in der Totalität nämlich vermißt Jacobi die Theile, und er hat sich diese noch außer dem Ganzen irgend woher zu holen, oder, wie er dieß begreift. Alle Theile sind zu einem Ganzen wirklich schon vereinigt und darin vorhanden, aber eine solche intuitive Erkenntniß der Theile aus dem Ganzen ist nur etwas Subjektives und Unvollständiges: denn es fehlt noch das objektive Werden und die Succession; und um dieser willen muß zu der Totalität noch das Kausalverhältniß hinzukommen. Man höre nun die Deduktion der, wie Jacobi es nennt, „absoluten Nothwendigkeit des Begriffs von Ursache und Wirkung," und „von Succession," (D. Hume S. 111. flg.) **) in folgender Reihe von Sätzen:

„Zu unserem menschlichen Bewußtseyn (und ich darf nur gleich hinzusetzen, zu dem Bewußtseyn eines jeden endlichen Wesens) ist außer dem empfindenden Dinge noch ein wirkliches Ding, welches empfunden wird, nothwendig."

*) Jacobi's Werke B. II., S. 199 flg.
**) Ebendaselbst S. 208 flg.

„Wo zwei erſchaffene Weſen, die außereinander ſind, in ſolchem Verhältniſſe gegen einander ſtehen, daß eins in das andere wirkt, da iſt ein ausgedehntes Weſen.“

„Wir fühlen das Mannigfaltige unſeres Weſens in einer reinen Einheit verknüpft, welche wir unſer Ich nennen. Das Unzertrennliche in einem Weſen beſtimmt ſeine Individualität, oder macht es zu einem wirklichen Ganzen. Etwas der Individualität einigermaßen Analoges nehmen wir in der körperlichen Ausdehnung überhaupt wahr, indem das ausgedehnte Weſen, als ſolches, nie getheilt werden kann, ſondern überall dieſelbige Einheit, die eine Vielheit unzertrennlich in ſich verknüpft, vor Augen ſtellt.“

„Wenn Individua auch das Vermögen haben, außer ſich zu wirken; ſo müſſen ſie, wenn die Wirkung erfolgen ſoll, andere Weſen mittelbar oder unmittelbar berühren.“

„Die unmittelbare Folge der Undurchdringlichkeit bei der Berührung nennen wir den Widerſtand. Wo alſo Berührung iſt, da iſt Undurchdringlichkeit von beiden Seiten; folglich auch Widerſtand; Wirkung und Gegenwirkung. Beides iſt die Quelle des Succeſſiven und der Zeit, der Vorſtellung deſſelben.“

Aus der Vorausſetzung alſo, „daß einzelne ſich ſelbſt offenbare Weſen, die in Gemeinſchaft mit einander ſtehen, vorhanden ſind,“ hat ſich „dieſe Deduktion der Begriffe von Ausdehnung, von Urſache und Wirkung, und von Succeſſion,“ oder die Deduktion des Abſolutſeyns der Endlichkeit ergeben. Und zugleich iſt damit „herausgebracht, daß dieſe Begriffe allen endlichen ſich ſelbſt offenbaren Weſen gemein ſeyn müſſen, und auch in den Dingen an ſich ihren vom Begriffe unabhängigen Gegenſtand, folglich eine wahre objektive Bedeutung haben.“

„Dergleichen Begriffe nämlich, die in jeder Erfahrung vollſtändig und dergeſtalt als das Erſte gegeben ſeyn müſſen, daß ohne ihr Objektives kein Gegenſtand eines Begriffs, und ohne

ihren Begriff überhaupt keine Erkenntniß möglich wäre, heißen ſchlechterdings allgemeine oder nothwendige Begriffe, und die aus ihnen entſpringenden Urtheile und Schlüſſe, Erkenntniſſe a priori.“

Wir ſehen, daß dieſe Deduktion das Kauſalverhältniß in ſeinem ganzen Umfang betreffen, und hier etwas Bündigeres geliefert werden ſollte, als die Kantiſche Deduktion. Dieſe Jacobiſche Deduktion aber verdient ſo wenig den Namen einer Deduktion, daß ſie nicht einmal eine gemeine Analyſe des Vorausgeſetzten, nämlich des Begriffs der Gemeinſchaft einzelner Dinge, genannt werden kann. Schon etwas, wovor alle Spekulation erſchrickt, iſt nämlich das Abſolutſeyn eines menſchlichen Bewußtſeyns und eines empfindenden Dings, und eines empfundenen Dings und ihrer Gemeinſchaft, geradezu aus dem gemeinſten Empirismus heraus, vorausgeſetzt; durch überflüſſige Mittelbegriffe werden ſie endlich zur Wirkung und Gegenwirkung zuſammen analyſirt: und dieß iſt, (hier geht auch das Analyſiren aus), die Quelle des Succeſſiven. Man ſieht gar nicht, wozu ſolch hohes Kunſtſtück nützlich ſeyn ſoll; denn ſchon mit der unanalyſirten abſoluten Annahme eines empfindenden Dings, und eines Dings, das empfunden wird, iſt alle Philoſophie aus dem Feld geſchlagen. Merkwürdig iſt der Unterſchied der Vorausſetzung und des Reſultats von dem Reſultat der Kantiſchen Deduktion der Kategorie. Nach Kant ſind alle dieſe Begriffe, von Urſache und Wirkung, Succeſſion u. ſ. w. ſchlechthin auf die Erſcheinung eingeſchränkt; die Dinge, in welchen dieſe Formen objektiv ſind, ſowohl als eine Erkenntniß dieſer Objekte iſt ſchlechthin nichts an ſich; das Anſich und die Vernunft werden ſchlechthin über dieſe Formen der Endlichkeit erhoben, und von ihnen rein erhalten; — ein Reſultat, womit Kanten, den Anfang einer Philoſophie überhaupt gemacht zu haben, das unſterbliche Verdienſt bleibt. Aber in dieſem Nichts der Endlichkeit iſt es gerade, worin Jacobi ein abſolutes Anſich

ſteht, und mit dem Traum dieſer Waffe das Wachen des Spinoza bekämpft.

Wenn wir oben die Unvollkommenheit der Kantiſchen Annihilation des Verſtandes darin ſetzten, daß er ihn mit ſeinen Formen zwar zu etwas Subjektivem, aber in dieſer Geſtalt doch zu etwas Poſitivem und Abſolutem macht: ſo findet dagegen Jacobi, nachdem er Wirkung und Gegenwirkung, Succeſſion, Zeit u. ſ. w. ſo glücklich aus der Gemeinſchaft endlicher Dinge herausgebracht hatte, daß man, „damit dieſe Grundbegriffe und Urtheile von der Erfahrung unabhängig werden, ſie nicht zu Vorurtheilen des Verſtandes zu machen brauche, von denen wir geheilt werden müſſen, indem wir erkennen lernen, daß ſie ſich auf nichts an ſich beziehen, folglich keine wahre objektive Bedeutung haben; denn die Grundbegriffe und Urtheile verlieren weder von ihrer Allgemeinheit noch von ihrer Nothwendigkeit, wenn ſie aus dem, was allen Erfahrungen gemein ſeyn und ihnen zum Grunde liegen muß, genommen ſind. Sie gewinnen vielmehr einen weit höheren Grad von unbedingter“ (hat das Unbedingte Grade?) „Allgemeinheit, wenn ſie nicht bloß für den Menſchen und ſeine eigenthümliche Sinnlichkeit gelten, ſondern aus dem Weſen und der Gemeinſchaft einzelner Dinge überhaupt können hergeleitet werden. Wenn aber unſere Sinne uns gar nichts von den Beſchaffenheiten der Dinge lehren, nichts von ihren gegenſeitigen Verhältniſſen und Beziehungen, ja nicht einmal, daß ſie im transcendentalen Verſtande wirklich vorhanden ſind: und wenn unſer Verſtand ſich bloß auf eine ſolche gar nichts von den Dingen ſelbſt darſtellende, objektiv platterdings leere Sinnlichkeit bezieht, um durchaus ſubjektiven Anſchauungen, nach durchaus ſubjektiven Regeln, durchaus ſubjektive Formen zu verſchaffen; ſo bin ich Alles, und außer mir im eigentlichen Verſtande Nichts. Und Ich, mein Alles, bin denn am Ende doch auch nur ein leeres Blendwerk von Etwas; die Form einer Form; ein Geſpenſt. Ein ſolches Syſtem rottet

alle Anſprüche an Erkenntniß der Wahrheit bis auf den Grund aus, und läßt für die wichtigſten Gegenſtände nur einen ſolchen blinden ganz erkenntnißleeren Glauben übrig, wie man den Menſchen bisher noch keinen zugemuthet hat."

Es iſt hier wohl zu unterſcheiden, daß nur darin, daß Kant das Vernünftige als ſolches verkennt, ſein erkenntnißleerer Glaube liegt, nicht aber in ſeiner großen Theorie, daß der Verſtand nichts an ſich erkennt. Dasjenige, womit hingegen Jacobi die menſchliche Erkenntniß bereichert, ſind ſolche Dinge, wie das Abſolutſeyn der endlichen Dinge und ihrer Gemeinſchaft, der Zeit und der Succeſſion, und des Kauſalzuſammenhangs, „die auch (S. 119. Hume) in den Dingen an ſich ihren vom Begriffe unabhängigen Gegenſtand haben." Aber daß ſolche Abſoluta der objektiven Endlichkeit negirt, und als nichts an ſich erkannt, und konſequenterweiſe ebenſo die ſubjektive Endlichkeit, das ſinnliche und reflektirtdenkende Ich, mein Alles, auch nur ein leeres Blendwerk von Etwas an ſich wäre: daß mein endliches Alles ebenſo gut vor der Vernunft zu Grunde geht, als das Alles des objektiven Endlichen; — das iſt für Jacobi das Entſetzliche und Schauderhafte. Die Verabſcheuung der Vernichtung des Endlichen iſt eben ſo fixirt, als das Korreſpondirende, die abſolute Gewißheit des Endlichen, und wird ſich als den Grundcharakter der Jacobiſchen Philoſophie durchaus erweiſen. Man könnte es zunächſt für eine Verbeſſerung der Kantiſchen Deduktion halten, daß Jacobi Succeſſion und Kauſalzuſammenhang als Verhältniß überhaupt, nämlich als eine bloß relative auf endliche Dinge eingeſchränkte Beziehung begreift, und in der Deduktion derſelben, wenn das Obenangeführte anders eine Deduktion wäre, nicht bloß wie Kant von einem bewußten, ſondern von einem bewußtloſen Verſtande zugleich ausgeht. Allein nicht zu erwähnen, daß das Verhältniß ſubjektiv betrachtet, oder der bewußte Verſtand, und eben daſſelbe objektiv betrachtet, oder als Verſtand, Verhältniß der Dinge, völlig unabhängig und dualiſ-

ſtiſch neben einander ſtehen: und Kant das Verhältniß wenigſtens ſchlechthin nur als Eines, ohne einen Unterſchied eines ſubjektiven Verſtandes und eines beſonderen objektiven, und (wenn wir den Verſtand bei Kant auch als ein Subjektives begreifen müſſen) doch kein äußeres fremdes Verhältniß von Dingen, und alſo nur Einen Verſtand (worin doch wenigſtens das Formale der Philoſophie ausgedrückt iſt) hat; — ſo iſt das wichtigſte Reſultat Kant's immer das, daß dieſe Verhältniſſe des Endlichen, (es ſeyen nun Verhältniſſe des Subjektiven allein, oder Verhältniſſe zugleich der Dinge), nichts an ſich, das Erkennen nach ihnen, nur ein Erkennen von Erſcheinungen iſt, (obgleich über dieſes nicht hinausgegangen werden ſoll, und es daher abſolut wird). Das Aprioriſche der Jacobiſchen Verhältniſſe beſteht hingegen darin, daß ſie auch den Dingen an ſich zukommen, d. h. daß die endlichen Dinge, das empfindende Ding, und außer dieſem das wirkliche Ding, welches empfunden wird, Dinge an ſich, und die Verhältniſſe ſolcher Dinge, die Succeſſion, Kauſalzuſammenhang, Widerſtand u. ſ. w. wahrhafte Vernunftverhältniſſe oder Ideen ſind; ſo daß alſo die ſcheinbare Verbeſſerung, nach welcher die Verhältniſſe nicht ein bloß Subjektives des bewußten Verſtandes, ſondern auch ein Objektives, Bewußtloſes wären, in Wahrheit einen abſoluten Dogmatismus und Erhebung des Endlichen zu einem Anſich konſtituirt.

Die Anwendung nun, welche Jacobi von dem Begründen des Abſolutſeyns des Endlichen, welches durch die wichtige Unterſcheidung des Satzes des Grundes und der Kauſalität ſich ergab, auf das Syſtem Spinoza's macht, hat zweierlei Formen: einmal, daß der Begriff der Succeſſion in ihm fehle, das andere Mal, daß er im Grunde doch vorhanden ſey, aber in der Ungereimtheit einer ewigen Zeit.

Was das Fehlen der Zeit betrifft, ſo faßt Jacobi die Philoſophie Spinoza's auf, „daß Spinoza eine natürliche Er-

klärung des Daseyns endlicher und successiver Dinge habe zu Stande bringen wollen." Aber indem er „die Dinge dem Vernunftbegriffe nach als zugleich vorhanden, — denn im Vernunftbegriffe ist kein Vorher und Nachher, sondern Alles nothwendig und zugleich, — und das Universum auf ewige Weise" erkannte: so habe er den Fehler begangen, „den Satz des Grundes ganz allein logisch zu nehmen, und dadurch keine objektive und wirkliche, sondern nur eine subjektive und idealische Succession statuirt; die auch nicht einmal idealisch vorhanden seyn könnte, wenn ihr nicht eine wirkliche Succession in dem Subjekt, welches sie in dem Gedanken erzeugt, zum Grunde läge." In dem logischen Satze des Grundes „sey die Succession selbst das Unbegreifliche." *)

Es ist nichts zu sagen über eine solche psychologische Erinnerung, daß eine subjektive und idealische Succession eine wirkliche Succession in dem Subjekt voraussetze. Es ist damit theils gar nichts gesagt, theils etwas Falsches, da nämlich die idealische Succession sich auf die mathematischen Gleichnisse des Spinoza bezieht, wovon nachher die Rede seyn wird, und ihrer Wahrheit nach nur darum etwas Reelles seyn kann, daß sie das absolute Zugleich der Totalität und gar keine Succession ist. Dieß absolute Zugleich aber der Totalität, und die Erkenntniß der Dinge, wie sie auf eine nicht zeitliche, sondern ewige Weise sind, schreibt Jacobi dem Satze des Grundes und der Vernachlässigung des Kausalitätsgesetzes, und zwar dasselbe so verstanden, daß Zeit in ihm gesetzt ist, zu. Und daß diese Kausalität und die Zeit nicht vernachlässigt werden dürfe, davon ist der absolute Grund darin, daß nach Jacobi die Zeit an sich und absolut ist; und der Satz des Grundes, oder die Totalität heißt bei Jacobi darum logisch, weil in ihm Ursache und Wirkung zu-

*) Jacobi's Werke B. IV., Abth. 2., S. 135 — 145.; B. II., S. 199.

gleich, und keine Zeit geſetzt iſt. „Vergeſſe man aber den Satz der Kauſalität und ſeine Verſchiedenheit vom Satze des Grundes nicht, ſo ſitze man in der Zeit unbeweglich feſt;“ *) und dieß iſt bei Jacobi abſolute Forderung. Wenn Jacobi ſo angelegentlich ſeine Unterſchiede nicht zu vergeſſen ermahnt, weil durch den Vernunftbegriff, in dem kein Vorher und Nachher, ſondern Alles nothwendig und zugleich iſt, das Unglück entſtehe, daß in der höchſten Idee, in der Idee des Ewigen die Endlichkeit und Zeit und Succeſſion verloren gehe: ſo gleicht wahrhaftig ein ſolches Abmahnen dem bekannten Winken der ehrlichen Reichsſtadtwache, die dem anrückenden und Feuer gebenden Feinde zurief, nicht zu ſchießen, weil es Unglück geben könnte; — als ob ein ſolches Unglück es nicht gerade wäre, worauf man ausginge.

Jacobi hatte daraus, daß im Vernunftbegriff Alles zugleich iſt, den einfachen und richtigen Schluß gezogen, „daß wir hiernach anzunehmen gezwungen ſeyen, daß in der Natur Alles zugleich und was wir Succeſſion nennen, eine bloße Erſcheinung iſt.“ Wie Jacobi ſich auf das Finden dieſes, wie er ihn nennt, „paradoxen Satzes,“ von dem er verwundert iſt, „daß Mendelsſohn der erſte geweſen ſey, der es unbedenklich gefunden habe, ihn zuzugeben,“ — („Folge und Dauer ſind,“ ſagt Mendelsſohn **) ſehr gut, „nothwendige Beſtimmungen des eingeſchränkten Denkens“), — da Jacobi ihn hingegen „gegen die anderen Philoſophen“ (!), denen er ihn vorlegte, „zu vertheidigen gehabt,“ — und „den er nicht im Ernſte, ſondern nur als eine nothwendige Folge des Satzes des Grundes vorgetragen habe,“ ***) — als auf ſeine Entdeckung etwas zu Gute thun konnte, als auf einen Satz, der nicht Spinoza angehöre, iſt eigentlich unbegreiflich. Konnte denn Jacobi, Spinoza's Kommentator, etwa von Spinoza meinen, dieſer habe die Zeit in Gott

*) Jacobi's Werke B. IV., Abth. 2., S. 146 — 147.
**) Ebendaſelbſt B. IV., Abth. 1., S. 109.
***) Ebendaſelbſt B. II., S. 196 — 197.

geſetzt, und ſie gehöre nach ihm auch nur zu der natura naturata? Wir werden wirklich ſogleich ſehen, daß, nachdem Jacobi gefolgert hatte, Spinoza müſſe die Zeit eigentlich für bloße Erſcheinung erklären, er doch die Zeit, und zwar in der Ungereimtheit einer ewigen Zeit in Spinoza findet. Wenn in den wenigen Stellen, wo er (z. B. im zweiten Buch der Ethik, und in den Briefen) auf dieſe untergeordnete Form der Succeſſion beiläufig zu ſprechen kommt, und die unendliche Reihe endlicher Dinge unter dieſer Form der Abſtraktion abſondert, nicht denken, ſondern imaginari von ihr gebraucht, und ſie beſtimmt genug ein auxilium imaginationis nennt: ſo kannte doch Jacobi wohl den Spinoziſchen Unterſchied von intellectus und imaginatio. Das abſolute Zugleich, und daß Gott nicht die vorübergehende, ſondern die ewige Urſache der Dinge iſt, und ſie außer Gott alſo auch in der Zeit, und die Zeit ſelbſt nichts an ſich iſt, — jede Zeile in Spinoza's Syſtem macht den Satz, daß Zeit und Succeſſion bloße Erſcheinung iſt, zu einer ſolchen Trivialität, daß nicht die mindeſte Spur von Neuheit und Paradoxie darin zu ſehen iſt. Jacobi führt (Briefe über Spinoza S. 409.) *) an, „daß es Spinoza's Ueberzeugung war, es müſſe Alles nur secundum modum, quo a rebus aeternis fluit, betrachtet werden; und Zeit, Maaß und Zahl als von dieſem Modo abgeſonderte Vorſtellungsarten, folglich als Weſen der Einbildung.“ Wie ſoll denn doch dem Spinoza jener Satz nicht angehören? Für Jacobi iſt jener Satz ſo paradox, daß er ihn nicht nur nicht im Ernſte behauptete, ſondern aus dieſer endlichſten Form der Endlichkeit ſchlechterdings etwas Abſolutes macht: und die ganze Widerlegung Spinoza's darauf gründet, daß dieſer den Satz des Grundes nicht ſo gefaßt habe, daß die Zeit darin ſey: und die Täuſchung Spinoza's über die Philoſophie — daraus erklärt; ſo wie er ſelbſt um dieſer Endlichkeit

*) Jacobi's Werke B. IV., Abth. 2., S. 141.

willen das Unternehmen der Vernunft als unmöglich und zufällig erkennt.

Jacobi findet aber wirklich die Inkonsequenz bei Spinoza, daß er die Zeit als Etwas an sich gesetzt habe. Er findet „in der unendlichen Reihe von einzelnen Dingen, deren Eins nach (!) dem anderen zur Wirklichkeit gekommen war, im Grunde" (wo ist dieser Grund?) „eine ewige Zeit, eine unendliche Endlichkeit; und diese ungereimte Behauptung lasse sich durch keine mathematische Figur auf die Seite räumen, sondern hier habe sich Spinoza durch seine Imagination betrügen lassen." *)

Wir wollen zuerst Spinoza's unendliche Reihe endlicher Dinge, dann die ewige Zeit, welche Jacobi daraus macht, und die Unstatthaftigkeit der mathematischen Gleichnisse beleuchten.

Eben das infinitum actu, welches Spinoza im 29sten Brief, auf den Jacobi auch Rücksicht nimmt, erläutert, und von welchem Spinoza sagt, „daß diejenigen, welche die Dinge der Einbildungskraft, Zahl, Maaß und Zeit mit den Dingen selbst vermischen, weil sie die wahre Natur der Dinge nicht kennen, es läugnen:" **) ist es, was Jacobi mit dem Unendlichen der Imagination vermischt. „Das Unendliche" definirt Spinoza (Eth. P. I. pr. VIII. Sch. I.) „als die absolute Affirmation der Existenz irgend einer Natur; das Endliche im Gegentheil als eine theilweise Verneinung." ***) Diese einfache Bestimmung macht also das Unendliche zum absoluten sich selbst gleichen untheilbaren wahrhaften Begriff, welcher das Besondere oder Endliche seinem Wesen nach zugleich in sich schließt, und einzig und untheilbar ist; und diese Unendlichkeit, in welcher nichts verneint und bestimmt ist, nennt Spinoza die Unendlichkeit des Verstandes. Es ist die Unendlichkeit der Substanz, und ihr Erkennen die intellektuelle Anschauung, in welcher als der intuitiven Erkenntniß,

*) Jacobi's Werke B. IV., Abth. 2., S. 135 — 136.
**) Ben. de Spinoza opera ed. Paul. T. I. p. 530.
***) Ibid. T. II., p. 39.

nicht, wie im leeren Begriff, und der Unendlichkeit der Abſtraktion, das Beſondere und Endliche ausgeſchloſſen und entgegengeſetzt iſt; und dieſes Unendliche iſt die Idee ſelbſt. Dagegen entſteht das Unendliche der Einbildungskraft auf eine ganz andere Weiſe; nämlich, wie Spinoza ſich ausdrückt, „die Exiſtenz und Dauer der modorum können wir, wenn wir nicht auf die Ordnung der Natur ſelbſt, ſondern auf ihr beſonderes Weſen, inſofern ihr Begriff nicht der Begriff der Subſtanz ſelbſt iſt, ſehen, nach Belieben beſtimmen und theilen.“ *) . . . „Und wenn wir die Quantität von der Subſtanz, die Dauer aber von der Weiſe, nach welcher ſie aus den ewigen Dingen fließt, abſtrahirt, begreifen, ſo entſteht uns Zeit und Maaß.“ **) Oder durch das, was Spinoza Einbildungskraft nennt, oder überhaupt durch Reflexion iſt erſt Endliches geſetzt, wird zum Theil negirt. Und dieß zum Theil Negirte, für ſich geſetzt und entgegengeſetzt dem an ſich nicht Negirten, ſchlechthin Affirmativen, macht dieß Unendliche ſelbſt zu einem zum Theil Negirten, oder zu einer Abſtraktion, zur Kantiſchen reinen Vernünft und Unendlichkeit, indem daſſelbe in den Gegenſatz gebracht wird. Und als die abſolute Identität beider iſt das Ewige zu ſetzen, in welchem dieſes Unendliche und jenes Endliche nach ihrem Gegenſatze wieder vernichtet ſind. Ein Anderes aber iſt es, wenn das Abſtrahirte, Endliche oder Unendliche bleibt, was es iſt, und jedes in die Form des Entgegengeſetzten aufgenommen werden ſoll. Hier iſt eins beſtimmt als nicht ſeyend, was das andere iſt, und jedes als geſetzt und nicht geſetzt, als dieß Beſtimmte ſeyend, und als ſeyend ein Anderes; und ein ſo Geſetztes läuft in die empiriſche Unendlichkeit hinaus. Die Dauer, als allein durch Einbildung geſetzt, iſt ein Zeitmoment, ein Endliches, und als ſolcher fixirt, ein zum Theil Negirtes, an und für ſich zugleich beſtimmt als

*) Ibid. T. I., p. 528.
**) Ibid. T. I., p. 529.

ſeyend ein anderer; dieſer andere, der ebenſo durch die Einbildung ſeine Wirklichkeit erhält, iſt ebenſo ein anderer. Dieſe Negation, die bleibt was ſie iſt, durch die Einbildung poſitiv gemacht, giebt das empiriſch Unendliche, — d. h. einen abſoluten, unaufgelöſten Widerſpruch.

Dieſe empiriſche Unendlichkeit, die nur geſetzt iſt, inſofern einzelne Dinge geſetzt werden, (Eth. P. I. Pr. XXVIII.) — einzelne Dinge, welche hingegen Jacobi als ein empfindendes Ding, und als ein Ding, das empfunden wird, oben in ſeiner Deduktion abſolut ſetzte, aber ſind an ſich ſchlechthin nichts, — giebt Jacobi dem Spinoza ohne weiteres Schuld, da kein Philoſoph entfernter war, als er, ſo etwas anzunehmen; denn mit dem nicht Anſichſeyn der endlichen Dinge fällt unmittelbar ſolche empiriſche Unendlichkeit und die Zeit hinweg. Jacobi ſagt: „Spinoza verſichere, es läge bloß an unſerer Imagination, wenn wir uns eine unendliche Reihe aufeinander folgender, objektiv und wirklich auseinander entſpringender einzelner Dinge, als eine ewige Zeit vorſtellen.“ *) Aber wie ſollte denn Spinoza eine unendliche Reihe aufeinander folgender, objektiv und wirklich auseinander entſpringender einzelner Dinge, als etwas Anſichſeyendes, und nach der Wahrheit betrachtet, haben gelten laſſen? Der Fehler liegt ſchon an dieſer Reihe einzelner und aufeinander folgender Dinge, welche Jacobi als ein Abſolutes anſieht; und es iſt Jacobi, der das Einzelne und die Zeit in die Unendlichkeit des Spinoza hineinträgt. Eine Idee iſt, inſofern ſie von ihrer negativen Seite gegen die Einbildung oder die Reflexion betrachtet wird, darum Idee, weil ſie von der Einbildung oder der Reflexion in eine Ungereimtheit verwandelt werden kann. Dieſer Verwandlungs-Proceß iſt der einfachſte. Die Einbildung oder Reflexion geht allein auf einzelne Dinge, oder auf Abſtraktionen

*) Jacobi's Werke B. IV., Abth. 2., S. 135 — 136.

und Endliches, und dieſe gelten ihr als abſolut. In der Idee aber wird dieſe Einzelnheit und Endlichkeit dadurch vernichtet, daß das Entgegengeſetzte der Reflexion oder der Einbildung, das ideell oder empiriſch Entgegengeſetzte, als Eins gedacht wird. So viel kann die Reflexion begreifen, daß hier Dinge, die ſie als beſondere ſetzt, als identiſch geſetzt werden, aber nicht, daß ſie damit zugleich vernichtet ſind; denn eben indem ſie nur thätig iſt, ſind ihre Produkte abſolut. Indem ſie alſo Beides, die Identität deſſen, was für ſie nur iſt, indem es getrennt iſt, und das abſolute Beſtehen deſſelben in dieſer Identität ſetzt: ſo hat ſie glücklich eine Ungereimtheit gefunden. So ſetzt Jacobi das Abſtraktum der Zeit, und das Abſtraktum eines einzelnen Dinges, Produkte der Einbildung und der Reflexion, als an ſich ſeyend, und findet, daß, wenn das abſolute Zugleich der ewigen Subſtanz geſetzt wird, das einzelne Ding und die Zeit (die nur ſind, inſofern ſie von ihr weggenommen waren) ebenfalls mitgeſetzt werden; — aber reflektirt nicht darauf, daß, indem ſie der ewigen Subſtanz, von der ſie genommen ſind, wieder gegeben werden, ſie aufhören das zu ſeyn, was ſie nur, von ihr abgeriſſen, ſind. Er behält alſo in der Unendlichkeit und Ewigkeit ſelbſt, Zeit und Einzelnheit und Wirklichkeit.

Wenn damit, daß die Zeit nichts an ſich iſt, und daß ſie in der Ewigkeit verloren geht, die beliebte Tendenz des Erklärens nicht zufrieden iſt, und Jacobi dem Spinoza zumuthet, daß er mit ſeiner Philoſophie eine natürliche Erklärung des Daſeyns endlicher und ſucceſſiver Dinge habe zu Stande bringen wollen: ſo ergiebt ſich aus dem Obigen, was eigentlich eine Erklärung der Zeit iſt, nämlich eine Abſtraktion, die in einer ewigen Idee gemacht wird. Die Abſtraktion der Zeit konnte alſo Jacobi unmittelbar an der Totalität oder dem Satze des Grundes machen, und ſie auf dieſe Weiſe aus ihm begreifen; aber die Abſtraktion als ſolche und in dieſer Form in der Totalität zu finden, — dieß hebt ſich unmittelbar auf. Wir

erhalten die Abſtraktion der Zeit, wenn wir von den Attributen das Denken iſoliren, und es nicht als Attribut der abſoluten Subſtanz, als welches es dieſe ſelbſt ausdrückt, begreifen: ſondern es, abſtrahirt von ihr, als leeres Denken, ſubjektive Unendlichkeit fixiren, und dieſe Abſtraktion in relative Beziehung auf die Einzelnheit des Seyns ſetzen. Durch dieſe Abſtraktion wird dann die Zeit wahrhaft aus der Ewigkeit erkannt, und wenn man will, erklärt; ihre Deduktion aber aus einer Gemeinſchaft einzelner Dinge wird eine natürlichere Erklärung geben, indem das Vorausgeſetzte, die einzelnen Dinge, ja ſchon etwas Natürliches ſind. Unter der Natürlichkeit, durch welche die Philoſophie ihre Erklärungsweiſe zu Stande bringen wollte, iſt durchgehends erſichtlich, daß Jacobi nichts Anderes verſteht, als das formale Wiſſen, und reflektirte Denken, und Erkennen nach der Einbildung. Es gehören hierher die oben angeführten Stellen über Jacobi's Begriff vom Wiſſen. Auf eine ſolche natürliche Weiſe iſt freilich kein philoſophiſches Begreifen möglich. Und in Spinoza möchten wohl wenige Zeilen von dieſer Natürlichkeit zu finden ſeyn; ſondern da Jacobi unter natürlichem Erklären das Erkennen nach der Einbildung verſteht: ſo iſt wohl Alles übernatürlich in Spinoza. Und ſo konnte die Behauptung Jacobi's, „daß die Welt ſich nicht natürlich erklären laſſe," *) am allermeiſten ihre Beſtätigung in Spinoza, welcher ſie nicht nur aufgeſtellt, ſondern ausgeführt hat, finden. Aber dadurch fällt alle ſogenannte Natürlichkeit überhaupt weg, und damit ſelbſt auch jene Uebernatürlichkeit, weil ſie nur iſt, inſofern ein Natürliches ihr gegenüber iſt. Und es iſt weder darum zu thun, daß „die Vernunft," wie Jacobi (Br. über Spin. S. 419.) ſagt, „das Außernatürliche oder Uebernatürliche in ein Natürliches," noch auch, daß ſie „das Natürliche in ein Uebernatürliches zu verwan-

*) Jacobi's Werke B. IV., Abth. 2., S. 147.

deln ſucht;“ *) ſondern jene Natürlichkeit, d. h. der Mechanismus, und Kauſalzuſammenhang, und die Zeit, ſo wie das Wiſſen, das an der reinen Identität fortgeht, und Thatſachen analyſirt, iſt für ſie gar nicht vorhanden.

Was endlich die mathematiſchen Gleichniſſe eines actu Unendlichen betrifft, welche Spinoza dem Betrug der Imagination entgegenſetzte, und mit welchen „er durch ſeine Imagination ſich,“ nach Jacobi, „habe ſollen täuſchen laſſen,“ ſo iſt Spinoza ſeiner Sache ſo gewiß, daß er ſagt: „Wie erbärmlich diejenigen, welche das actu Unendliche für eine Ungereimtheit halten, raiſonnirt haben, darüber mögen die Mathematiker urtheilen, die durch Argumente von ſolchem Schrot ſich nicht aufhalten ließen in klar und deutlich erkannten Dingen.“ **) Das Beiſpiel Spinoza's iſt der Raum, der zwiſchen zwei Kreiſen eingeſchloſſen iſt, welche nicht einen gemeinſchaftlichen Mittelpunkt haben, nach der Figur, die er auch als ſein ächtes Symbol vor ſeine Principien der Karteſianiſchen Philoſophie ſetzen ließ, indem er durch dieſes Beiſpiel die empiriſche Unendlichkeit aus dem endloſen Hinaustreiben des Einbildens zurückgeholt und ſie vor ſich hingebannt hat. „Die Mathematiker ſchließen, daß die Ungleichheiten, welche in dieſem Raume möglich, unendlich ſind, nicht aus der unendlichen Menge der Theile,“ (denn ſeine Größe iſt beſtimmt und begrenzt: und ich kann größere und kleinere Räume — alſo größere und kleinere Unendlichkeiten — ſetzen), „ſondern weil die Natur der Sache jede Beſtimmtheit der Zahl übertrifft;“ ***) es iſt in dieſem begrenzten Raume ein wirkliches Unendliches, ein actu Unendliches. Wir ſehen in dieſem Beiſpiel nämlich das Unendliche, das oben als die abſolute Affirmation, oder der abſolute Begriff beſtimmt worden iſt, zugleich für die Anſchauung, alſo im Beſonderen dargeſtellt, und der abſolute Begriff iſt actu die

*) Ebendaſelbſt S. 148 — 149.
**) Spinos. op. T. I., p. 530.
***) Ibid. p. 531.

Identität Entgegengeſetzter. Werden dieſe Theile auseinander gehalten, und als ſolche identiſch geſetzt, iſt dieß Beſondere, als ſolches wirklich geſetzt, in Zahlen ausgedrückt, und ſoll es in ſeiner Inkommenſurabilität nach dem Begriff identiſch geſetzt werden: ſo entſpringt die empiriſche Unendlichkeit in den unendlichen Reihen der Mathematiker. Die Inkommenſurabilität aber beſteht darin, daß das Beſondere von der Subſumtion unter den Begriff entbunden, in Theile zerlegt wird, und dieſe abſolut beſtimmte und abſolut gegen einander ungleiche ſind; und (wenn ſie, vorhin im intuitiven Begriff gleichgeſetzt, jetzt einander verglichen werden) nicht mehr in der Identität, ſondern nur im Verhältniſſe ſind. Mit einem Worte, es iſt dieß nichts als die Umwandlung der Geometrie in Analyſis, oder beſtimmter — des pythagoräiſchen Lehrſatzes, welcher allein alle wahrhafte Geometrie iſt, in die Reihen der Funktionen krummer Linien.

Es ergiebt ſich hieraus der wahre Charakter des Denkens, der Unendlichkeit iſt. Indem nämlich der abſolute Begriff Unendlichkeit, — an ſich abſolute Affirmation, aber gegen das Entgegengeſetzte und Endliche gekehrt iſt, als ihre Identität: ſo iſt er abſolute Negation. Und dieſe Negation als ſeyend, reell geſetzt, iſt das Setzen Entgegengeſetzter: + A — A = 0. Das Nichts exiſtirt als + A — A, und iſt ſeinem Weſen nach Unendlichkeit, Denken, abſoluter Begriff, abſolute reine Affirmation. Dieſe abſtrahirte Unendlichkeit der abſoluten Subſtanz iſt dasjenige, was Fichte als Ich, oder reines Selbſtbewußtſeyn, reines Denken, nämlich als das ewige Thun, oder Produciren der Differenz, welche das reflektirte Denken immer nur als Produkt kennt, unſerer neuen ſubjektivern Kultur näher gebracht hat. Das in der Erſcheinung Außereinandergehaltene, Inkommenſurable, die Differenz als Produkt iſt ſich in dem letzten Verhältniſſe, in der Unendlichkeit, d. h. worin die Entgegengeſetzten zugleich wegfallen, gleich; und die Identität in Beziehung auf die als für ſich ſeyend (in Zahlen) geſetzten Inkommenſurablen iſt eine un-

endliche, ein Nichts. Aber ſind die Inkommenſurabeln nicht als dieſe Abſtraktionen, für ſich ſeyend (in Zahlen), noch als ohne das Ganze beſtehende Theile, ſondern nach dem, was ſie an ſich ſind, nämlich nur im Ganzen geſetzt: ſo iſt der wahrhafte Begriff, die wahrhafte Gleichheit des Ganzen und der Theile, und die affirmative Unendlichkeit, das Actu Unendliche, für intuitive oder geometriſche Erkenntniß vorhanden. Dieſe Idee des Unendlichen iſt eine der allerwichtigſten im Spinoziſtiſchen Syſtem, und in einer Darſtellung deſſelben müßte ſie eine größere Figur ſpielen, als wie in den Jacobiſchen Sätzen nur immer ein müßiges Prädikat zu Denken, Ausdehnung u. ſ. w. abgeben. Es liegt in ihr gerade das Wichtigſte, nämlich die Erkenntniß des Vereinigungspunktes der Attribute; aber ohne dieſe Idee ſind die höchſten Ideen Spinoza's auf eine formelle, hiſtoriſche Weiſe dargeſtellt, wie in der 14ten Theſe die Attribute und Mode zu der abſoluten Subſtanz in der gemeinen Reflexionsform von Eigenſchaften hinzukommen. *)

Wir ſtellen die Formen der Unendlichkeit kurz zuſammen. Das wahrhafte Unendliche iſt die abſolute Idee, Identität des Allgemeinen und Beſonderen, oder Identität des Unendlichen und Endlichen ſelbſt: nämlich des Unendlichen, inſofern es einem Endlichen entgegengeſetzt iſt. Und dieſes Unendliche iſt reines Denken; geſetzt als dieſe Abſtraktion, iſt es reine abſolut-formale Identität, reiner Begriff, Kantiſche Vernunft, Fichteſches Ich. Aber gegen dieſes Endliche geſtellt, iſt es ebendeswegen abſolutes Nichts deſſelben: + A — A = 0; es iſt die negative Seite der abſoluten Idee. Dieſes Nichts als Realität geſetzt, die Unendlichkeit ſelbſt nicht als Subjekt oder Produciren, als welches ſie reine Identität ſowohl als Nichts iſt, ſondern als Objekt oder Produkt, iſt ſo das + A — A, das Setzen Entgegengeſetzter. Aber keine von dieſen Formen der Unendlichkeit iſt

*) Jacobi's Werke B. IV., Abth. 1., S. 183.

noch die Unendlichkeit der Einbildung, oder die empiriſche. Die erſte Unendlichkeit iſt die der abſoluten Vernunft; die Unendlichkeit der reinen Identität oder der Negativität iſt die der formalen oder negativen Vernunft. Das Unendliche aber, in ſeiner Realität, als + A — A, wovon das Eine ſelbſt als Unendliches, das Andere als Endliches beſtimmt wird, oder die Endlichkeit überhaupt, iſt das der Reflexion und der Einbildung; wozu das oben Angezeigte gehört, wenn ein Endliches als abſolut, d. h. zugleich als ein Anderes geſetzt werden ſoll. Bei Jacobi findet ſich Unendlichkeit entweder als etwas Müßiges, oder als die empiriſche der Einbildung; und dieß verleitet ihn zu meinen, Spinoza habe in ſeinem mathematiſchen Beiſpiel (Jacobi ſpricht von mehreren, aber im 29ſten Br. iſt nur eins, und Eth. P. I. Prop. XVII. Schol. iſt es nicht Spinoza, der das dortige Beiſpiel gebraucht, ſondern er führt es von den Gegnern an) eine empiriſche Unendlichkeit als actu exiſtirend darſtellen wollen; und iſt durch das mathematiſche Beiſpiel inſofern befriedigt, daß er zwar „keine objektive und wirkliche, aber doch eine ſubjektive und idealiſche" darin findet.

„Wo wir eine Verknüpfung von Grund und Folge" (D. Hume S. 94.) „wahrnehmen, werden wir uns des Mannigfaltigen in einer Vorſtellung bewußt; und dieß geſchieht in der Zeit;" . . . „und dieſe idealiſche Succeſſion iſt ſelbſt eine wirkliche in dem Subjekt, das ſie erzeugt." *) Spinoza hat auf dieſe Weiſe mehr geleiſtet, als er im Sinne hatte; denn er dachte bei ſeinem Beiſpiele gar nicht an Succeſſion, und ſie iſt auch nicht darin zu ſehen. Jacobi findet aber doch wenigſtens eine ſubjektive darin; das Beiſpiel hat bei ihm alſo ſtatt der philoſophiſchen eine pſychologiſche und empiriſche Bedeutung, nur findet er noch nicht genug Empiriſches, nämlich, außer der pſychologiſchen, nicht auch noch eine objektive wirkliche Succeſſion

*) Jacobi's Werke B. II., S. 193 — 195.

darin, obſchon auch die idealiſche ſelbſt eine wirkliche Succeſſion im Subjekt iſt.

Die Natur dieſes polemiſchen Verfahrens beſteht alſo darin, daß Jacobi die Succeſſion und Endlichkeit entweder vermißt, und ſie in der Spekulation ſchlechthin fordert, oder ſie hineinerklärt, und dann Ungereimtheiten findet. Die poſitive Seite dieſes Fixirtſeyns im Endlichen nach der ideellen Form, nämlich in Bezug aufs Wiſſen, haben wir oben geſehen; welches als am Faden der Aehnlichkeit und Identität fortgehend und eines Faktums bedürftig begriffen wird, das ihm gegeben ſeyn muß als ein Fremdes, das + B, zu welchem die Identität des Begriffes hinzutretend vorgeſtellt wird. Von dieſer Empirie nun überhaupt und von der Individualität des Sinnes, welche den Umfang und die Schönheit dieſer Empirie beſtimmt, und daß durch die Vernunft die Empirie des Menſchen einen anderen Charakter hat, als die Empirie des Thieres, wie auch von der empiriſchen Darſtellung ſubjektiver Individualität oder des Sinnes, — hat Jacobi zuweilen geiſt- und ſinnreiche Ausdrücke. Solche Sachen, von der Beziehung der Empirie auf das Wiſſen, wie (Reinholds Beitr. 3tes Heft, S. 92.): Daß „Raum und Zeit Thatſachen ſind, weil Bewegung eine Thatſache iſt. Ein Menſch, der ſich nie bewegt hätte, könnte ſich keinen Raum vorſtellen; wer ſich nie verändert hätte, kennte keinen Begriff der Zeit. A priori möchten wir ſo wenig zu derſelben gelangen, wie wir zur reinen Mannigfaltigkeit, zur verbindenden Verbindung, zur producirenden Spontaneität des Verſtandes gelangen," *) — können vielleicht dem Verarbeiter Köppen, und nicht Jacobi zugehören.

Geiſtreich ſind die Ausdrücke der Empirie und über die Empirie, weil ſie auf ſpekulative Ideen anſpielen. Und das Intereſſe

*) Jacobi's Werke B. III., S. 172.

der Jacobiſchen Schriften beruht auf dieſer Muſik des Anklingens und Widerklingens ſpekulativer Ideen, die aber (indem die Ideen ſich in dem Medium des Abſolutſeyns der Reflexion brechen) nur ein Klingen bleibt, und nicht zu dem, was, wo die Sache Wiſſenſchaft betrifft, erwartet wird, — zu dem artikulirten wiſſenſchaftlichen Worte (Logos) gedeihen ſoll. Wenn dieſes Klingen von Ideen als etwas Objektives, was es nicht ſeyn ſoll, in den Begriff aufgenommen, als Gemeingut des Denkens ergriffen und feſtgehalten werden dürfte: ſo würde man, wenn man den Sinn ſolcher Ausdrücke allein betrachtet, eine Darſtellung der Vernunft in ihnen nicht verkennen können. Z. B. Unmittelbar nachdem Jacobi (Briefe über Spin. in dem oben Angef.) der Vernunft nur das Vermögen, ein Faktum zu analyſiren, und nach der reinen Identität zu verknüpfen, zuerkannt hatte, erzählt er S. 423. ſeinen Grundgedanken: daß Er „den Menſchen nehme, ohne ihn zu theilen," und daß Er „finde, daß ſein Bewußtſeyn aus zwei urſprünglichen Vorſtellungen, der Vorſtellung des Bedingten und des Unbedingten zuſammengeſetzt ſey, welche unzertrennlich verknüpft ſind." *) Iſt denn aber dieß keine Theilung, welche das Bewußtſeyn aus zwei nach Jacobi abſolut entgegengeſetzten Vorſtellungen zuſammengeſetzt ſeyn läßt? Nach einer folg. Seite (425.) „bleiben wir, ſo lange wir begreifen, in einer Kette bedingter Bedingungen, und in der begreiflichen Natur; aber dieſer Zuſammenhang des Begreifens und der Natur hört auf," und abſolut jenſeits, alſo ohne Zuſammenhang, ſteht „ein Uebernatürliches, Unbegreifliches und Unbedingtes." **) Wie kann alſo Jacobi ſagen, daß er den Menſchen nicht theile, da er ſein Bewußtſeyn aus abſolut Entgegengeſetzten beſtehen läßt? Oder vielmehr er nimmt ihn ſchon getheilt, indem er ihn nach der Erſcheinung des Bewußtſeyns

*) Ebendaſelbſt B. IV., Abth. 2., S. 152.
**) Ebendaſelbſt S. 154.

betrachtet. Sollen wir aber wirklich den Menſchen und ſein Bewußtſeyn und deſſen Zuſammenſetzung als etwas Ungetheiltes wie Jacobi es geben will nehmen: ſo müſſen wir dasjenige, was Jacobi Princip der Erkenntniß und Vernunft nennt, begreifen als die ungetheilte Identität des Bedingten und Unbedingten, und da nach Jacobi das Natürliche jenes, das Uebernatürliche dieſes iſt, als Identität des Natürlichen und Uebernatürlichen. Und in dieſer bedingten Unbedingtheit, oder unbedingten Bedingtheit, hätten wir dieſelbe Ungereimtheit der endlichen Unendlichkeit, die Jacobi in Spinoza findet; und wenigſtens die Vernichtung der Gegenſätze des Natürlichen und Uebernatürlichen, des Endlichen und Unendlichen: alſo wenigſtens die Befreiung von der Reflexion, welche die Entgegenſetzung abſolut und die Entgegengeſetzten zu etwas an ſich macht.

So könnte man (überſl. Taſchenb. 1802, S. 30.) die Anmerkung: „Wo Sinn iſt, da iſt Anfang und Ende, da iſt Trennung und Verbindung, da iſt Eines und ein Anderes, und der Sinn iſt das Dritte,“ *) — ſehr wohl als eine ſpekulative Idee auffaſſen; und: (Reinh. Beitr. 3tes Heft S. 70.) „Das Merkmal eines Sinnes überhaupt iſt das Zweiendige, und das In-der-Mitte-Stehen zwiſchen Subjekt und Objekt;“ **) noch mehr ebend. S. 95.: „Die Sinnlichkeit beſtimmt nicht, auch nicht der Verſtand, das Princip des Individuirens liegt außer ihnen. In dieſem Princip iſt gegeben das Geheimniß des Mannigfaltigen und Einen in unzertrennlicher Verbindung, das Seyn, die Realität, die Subſtanz. Unſere Begriffe darüber ſind lauter Wechſelbegriffe; Einheit ſetzt Allheit, Allheit Vielheit, Vielheit Einheit zum Voraus; Einheit iſt daher Anfang und Ende dieſes ewigen Cirkels, und heißt — Individualität, Organismus, Objekt-Subjektivität.“ ***)

*) Ebendaſelbſt B. III., S. 225.
**) Ebendaſelbſt S. 143 — 144.
***) Ebendaſelbſt S. 176.

Die Mitte aber dieses Cirkels, welche Mittelpunkt und Peripherie zugleich ist und den Wechsel festhält, nicht Eins verschwinden läßt, so wie das Andere auftritt, würde die Idee der Vernunft, der absoluten und doch zweiendigen Identität des Einen und Vielen seyn; eine solche Idee ist aber ein ganz anderes Wissen und Erkennen, als das nur gegebene Thatsachen analysirt und an der Aehnlichkeit fortgeht.

Diese Gestalt, in welcher Jacobi die Reflexion nur auf eine geistreiche Weise über sich erhebt, ist der nothwendige Ausweg, welcher sich für das Aussprechen der Vernunft ergiebt, wenn die Endlichkeit und Subjektivität zu etwas Absolutem gemacht ist. Als geistreiche Darstellung hütet die Vernunft sich, in sich das Unendliche des Begriffs aufzunehmen, und Gemeingut und Wissenschaftlichkeit zu werden, sondern bleibt, von der Subjektivität afficirt, ein Eigenthümliches und Besonderes. An dem Ring, dem Symbol der Vernunft, den sie darbietet, hängt ein Stück Haut von der Hand, die ihn reicht, das man entbehren will, wenn die Vernunft wissenschaftliche Beziehung und mit Begriffen zu thun hat; — eine Geistreichigkeit, welche nach der Weise der Ungereimtheit einer endlichen Unendlichkeit, eines Etwas, das Anfang und Ende zugleich ist, einer Zusammensetzung des Bedingten und Unbedingten u. s. w., mehr einem Formalismus der Vernunft wieder sich nähert, der sehr wohlfeil zu haben ist. So subjektiv die Form dieses Philosophirens ist, ebenso subjektiv und endlich muß auch der Gegenstand dieses Philosophirens seyn; denn die Endlichkeit ist etwas an sich. Das Darstellen und Philosophiren geht zunächst an und über den Menschen: daß *wir* uns auf die Erde gesetzt finden, und wie da *unsere* Handlungen werden, so wird auch *unser* Erkenntniß; wie unsere moralische Beschaffenheit geräth, so geräth auch unsere Einsicht in alle Dinge, welche sich darauf beziehen, u. s. w. Diesem perennirenden Angedenken an den Menschen, und dem Loben und Erzählen von seinem vernünftigen Instinkt, und

ſeinem Sinne — entgegen ſpricht Epiktet, den Menſchen vergeſſend, in der Stelle, die Jacobi (überſl. Taſch. S. 22.) anführt: „Da ich aber ein vernünftiges Weſen bin, ſo iſt mein Geſchäft," (nicht den Menſchen) „Gott zu loben; es iſt mein Beruf, ich will ihn erfüllen."

Von der Eigenheit, das Abſolute nicht in der Form für vernünftige Erkenntniß, — ſondern nur im Spiel mit Reflexions-Begriffen, oder in einzelnen Aufrufungen, welche, (wie Kant mit der Idee im praktiſchen Glauben endigt), das Philoſophiren, indem ſie es anzufangen ſcheinen, unmittelbar auch ſchließen, — oder das Vernünftige nur als ſchöne Empfindung, Inſtinkt, Individualität, ertragen zu können, iſt das Herderſche Philoſophiren nur eine geringe Modifikation; nur daß die Herderſche Form ſogar den Vorzug hat, noch etwas Objektiveres zu ſeyn. Der „Schaum von Spinozismus" und das „Vernunft- und Sprachverwirrende Predigen," wie Jacobi *) das Herderſche Philoſophiren nennt, entſpringt gerade daher, daß, wie Jacobi an die Stelle des vernünftigen Denkens den Ausdruck des Empfindens, Subjektivität des Inſtinkts u. ſ. w. ſetzt: ſo Herder an die Stelle des vernünftig Gedachten Etwas, worin das Vernünftige gleichfalls verhüllt wird, nämlich einen Reflexions-Begriff. „Der Begriff von Macht, wie der Begriff der Materie und des Denkens," ſagt Herder, (Gott; zweite Ausg. S. 126.) „entwickelt" (d. h. eingewickelt) „fallen alle drei, dem Spinoziſtiſchen Syſtem ſelbſt zufolge, in einander, d. i. in den Begriff einer Urkraft; — die ewige Urkraft, die Kraft aller Kräfte iſt nur Eine" **) u. ſ. w. S. 169.: „Der reelle Begriff, in welchem alle Kräfte nicht nur gegründet ſind, ſondern den ſie auch alleſammt nicht erſchöpfen, dieſes unendlich Vortreffliche iſt: Wirklichkeit, Realität, thätiges Daſeyn;

*) Werke: B. IV., Abth., 2., S. 79.

**) Herder's Werke: Zur Phil. und Geſch. Th. IX., S. 175. (Stuttgart und Tübingen, 1828.)

es iſt der Hauptbegriff bei Spinoza;“ *) — und „die Natur (S. 245. ff.) iſt ein Reich lebendiger Kräfte und unzähliger Organiſationen, deren jede in ihrer Art nicht nur weiſe, gut und ſchön, ſondern ein Vollkommnes, das iſt, ein Abdruck der Weisheit, Güte und Schönheit ſelbſt iſt“ u. ſ. w. „Das verwelkte Haar, der verworfene Nagel tritt wieder in eine andere Region des Zuſammenhangs der Welt, in welchem er abermals nicht anders als ſeiner jetzigen Naturſtellung nach wirkt oder leidet“ **) u. ſ. w.

Heißt das nicht, wie Jacobi ***) ſagt, „das größeſte Verdienſt des Forſchers erwerben, Daſeyn enthüllen und offenbaren?“ Nur nicht, ſo wenig als Jacobi, für philoſophiſche Erkenntniß, ſondern im Gegentheil mit dem Beiden gleichen Bemühen, da wo für vernünftiges Erkennen wiſſenſchaftliche Form vorhanden iſt, ſie wegzuſchaffen. Herder hat ein vollkommenes Bewußtſeyn, über die Weiſe, wie er den Mittelpunkt des Spinoziſtiſchen Syſtems darſtellt: „Ich wüßte nicht“ (Gott, zweite Ausg. S. 77.) „unter welches Hauptwort die wirklichen und wirkſamen Thätigkeiten, der Gedanke der Geiſterwelt und die Bewegung der Körperwelt, beide ſich ſo ungezwungen faſſen ließen, als unter den Begriff von Kraft, Macht, Organ. Mit dem Wort: organiſche Kräfte bezeichnet man das Innen und Außen, das Geiſtige und Körperhafte zugleich. Es iſt indeſſen auch nur Ausdruck; denn wir verſtehen nicht, was Kraft iſt, wollen auch das Wort Körper damit nicht erklärt haben.“ †) Gerade dieß iſt das Geſchäft Jacobi's, an die Stelle philoſophiſcher Ideen, Ausdrücke und Wörter zu ſetzen, die nicht gewußt noch verſtanden werden ſollen. Sie könnten wohl auch einen philoſophiſchen Sinn ha-

*) Ebendaſelbſt S. 200.
**) Ebendaſelbſt S. 244 — 245.
***) Werke: Bd. IV., Abth. 1., S. 72.
†) Am angef. O. S. 146.

ben, aber die Jacobiſche Polemik geht gerade gegen die Philoſophien, worin Ernſt damit gemacht und ihre philoſophiſche Bedeutung ausgeſprochen iſt. Am Beſten ſagt Köppen in der Schluß-Deklamation zu Jacobi über den Kritticismus (Reinh. Beitr. 3. H.) um was es zu thun iſt: „Freies, unſterbliches Weſen, Menſch, Bruder, voll hoher Andacht, Hingebung, Liebe; wie kann der Buchſtabe deiner philoſophirenden Vernunft dich ſtärker lehren, was du im Allerheiligſten deiner Seele lebendiger glaubſt, hoffeſt und weißt: Walten des Unendlichen über dir, Tugend aus Freiheit, und ewiges Leben!“ *) u. ſ. w. Solch froſtiges und ſchales Herzergießen, das aus der Vernunft als Inſtinkt kommt, woran Jacobi immer verweiſt, meint wohl mehr zu ſeyn als ein Satz der philoſophirenden Vernunft, die es entbehren will.

Ein auf gleichem Grund, wie das gegen Spinoza, beruhendes Stück Polemik: „Ueber das Unternehmen des Kriticismus, die Vernunft zu Verſtande zu bringen, und der Philoſophie überhaupt eine neue Abſicht zu geben“ (Reinh. Beiträge 3tes Heft) gegen die Kantiſche Philoſophie haben wir hier kurz zu berühren. Jacobi's Inſtinkt gegen das vernünftige Erkennen hat ſich gerade an den Punkt der Kantiſchen Philoſophie geheftet, wo ſie ſpekulativ iſt; und die an ſich nicht klare, ſondern durch die (vom reflektirenden Denken ſich angeeignete, dadurch für die philoſophiſche Vernunft unbrauchbar gewordene) Terminologie einer vergangenen Bildung gehinderte und ſich von der ſpekulativen Seite ins Produkt verlierende Darſtellung Kant's benutzt, um mit deſto leichterer Mühe ſie zu galimathiſiren, und durch und für die unſpekulative Reflexion zum Unſinn zu machen. Der Charakter

*) Jacobi's Werke B. III., S. 194 — 195.

der Reflexionsphiloſophie ſpricht in dieſer Polemik ſeine Principien in ſehr beſtimmten Zügen aus.

Eine eigentliche Kritik dieſes Aufſatzes müßte auch das leere Schreien und das biſſige, gehäſſige, und durch Verdrehungen bis zum Hämiſchen fortgehende Weſen deſſelben darſtellen. Zu dem letztern rechnen wir Beiſpiele, wie in dem Vorbericht*) eins vorkommt, wo an der Kantiſchen Darſtellung der Formen der Anſchauung ein Exempel von der Uneinigkeit des Syſtems mit ſich ſelbſt, und der Vermiſchung des Empirismus und Idealismus gegeben werden ſoll; und zu dieſem Behuf zuerſt aktenmäßig dokumentirt, „daß Raum und Zeit bloße Formen ſeyn, daß ſie nie Gegenſtände werden können," und dazu Kr. d. r. Vern. S. 347.**) citirt wird, wo es heißt: „die bloße Form der Anſchauung ohne Subſtanz iſt an ſich kein Gegenſtand: — der reine Raum und die reine Zeit, die zwar Etwas ſind, als Formen anzuſchauen, aber ſelbſt keine Gegenſtände ſind, die angeſchaut werden;" wo kein Wort davon ſteht, daß ſie nicht Gegenſtände (in welchem Sinne werden wir gleich ſehen) werden können. „Sie laſſen ſich nicht anſchauen, noch wahrnehmen," fährt Jacobi fort, wozu Kritik der reinen Vern. S. 207.***) citirt iſt, wo vom Sich-nicht-anſchauen-Laſſen gar nichts ſteht, und vom Wahrnehmen, daß „ſie an ſich gar nicht wahrgenommen werden, weil ſie reine formale Anſchauungen, nicht Erſcheinungen," (d. h. Identitäten der Anſchauung und der Empfindung), „nicht Gegenſtände der Wahrnehmung ſind." „Und dennoch," ſagt nun Jacobi, „ſind dieſe nämlichen nicht objektiven Formen der Anſchauung, nach andern Aeußerungen, auch Gegenſtände," wozu Kr. d. r. Vern. S. 160.†) citirt wird, wo es heißt (in der Anm., im Text ſteht

*) Jacobi's Werke B. III., S. 77 flg.
**) Sechſte Ausgabe S. 252.
***) Ebendaſelbſt S. 151.
†) Ebendaſelbſt S. 117.

nichts vom Gegenstand): „Raum als Gegenstand“ (ist bei Kant selbst unterstrichen) „betrachtet, wie man es in der Geometrie wirklich bedarf, enthält mehr als bloße Form der Anschauung;“ — wo Kant „formale Anschauung als Einheit der anschaulichen Vorstellung, und Form der Anschauung, als welche in Beziehung auf den Verstandesbegriff als eine bloße Mannigfaltigkeit erscheint, aber in sich selbst eine Einheit hat,“ unterscheidet: und, wie auch §. 24. ausdrücklich bemerkt, „daß der Verstand als transcendentale Synthesis der Einbildungskraft selbst die Einheit des Raums und der Zeit ist, und diese selbst erst möglich macht,“ *) — einer der vortrefflichen Punkte dessen, was Kant über die Sinnlichkeit und Apriorität sagt. Welcher Widerspruch liegt nun darin, daß die Form der Anschauung, als dem Verstandesbegriff entgegengesetzte reine abstrahirte Form, nicht Gegenstand sey, aber wie in der Geometrie zum Gegenstande gemacht werden könne, wegen seiner innern, aprioriſchen, in ihm aber als bloßer Form der Anschauung nicht hervortretenden Einheit. Endlich soll mit dem Vorgehenden ein Widerspruch darin liegen, daß „Raum und Zeit nicht bloße Formen der Anschauung, sondern Anschauungen selbst, und als solche sogar einzelne Vorstellungen sind.“ Einzelne, individuelle (dem Begriff entgegengesetzte) Vorstellungen sind Kant **) gleichbedeutend mit Anschauung; und man kann diesen Begriff Kants nicht anders als vortrefflich, und einen seiner reinsten und tiefsten nennen. Auch ganz unabhängig von der Wahrheit oder Falschheit des Begriffs, wo ist zwischen dem Obigen und dem, was Jacobi als widersprechend aufführt, ein anderer Widerspruch zu finden, als den Jacobi durch falsches Citiren hineinbringt?

Auf der folg. Seite ***) sagt Jacobi: „Fichte, dem es

*) S. 152 — 156. 2te Ausg. (S. 112 — 115. 6te Ausg.)
**) Ebendaselbst S. 136. (S. 100)
***) S. 79.

unbegreiflich ſchien, wie das Ich ſeine Realität und Subſtantialität von der Materie borge," u. ſ. w. Zu dieſer vortrefflichen ſo im Vorbeigehen, (wie auch Fichte auf eine eben ſo vorbeigehende Weiſe abgethan iſt), gemachten Darſtellung des Kantiſchen Syſtems, daß vermöge deſſelben das Ich ſeine Realität und Subſtantialität von der Materie borge, iſt citirt Kr. d. r. Vern. S. 277. fg. Aber S. 276. heißt der Periode, der auf S. 277. herübergeht: „Allein hier" (von Kant gegen den Idealismus) „wird bewieſen, daß äußere Erfahrung eigentlich unmittelbar ſey, daß nur vermittelſt ihrer, zwar nicht das Bewußtſeyn unſerer eigenen Exiſtenz, aber doch die Beſtimmung derſelben in der Zeit, d. i. innere Erfahrung, möglich ſey. Freilich iſt die Vorſtellung: Ich bin, die das Bewußtſeyn ausdrückt, welches alles Denken begleiten kann, das, was unmittelbar die Exiſtenz eines Subjekts in ſich ſchließt, aber noch keine Erkenntniß deſſelben, mithin auch nicht empiriſche, d. i. Erfahrung; denn dazu gehört, außer dem Gedanken von etwas Exiſtirendem, noch Anſchauung, — hier innere, die ſelbſt nur mittelbar und nur durch äußere möglich iſt. Anm. 2. Hiermit ſtimmt auch aller Erfahrungsgebrauch unſers Erkenntnißvermögens in Beſtimmung der Zeit vollkommen überein. Nicht allein, daß wir alle Zeitbeſtimmung nur durch Wechſel in äußern Verhältniſſen in Beziehung auf das Beharrliche im Raum (z. B. Sonnenbewegung) wahrnehmen können, ſo haben wir ſogar nichts Beharrliches, was wir dem Begriffe einer Subſtanz, als Anſchauung, unterlegen könnten, als bloß die Materie, und ſelbſt dieſe Beharrlichkeit wird nicht aus äußerer Erfahrung geſchöpft, ſondern a priori als nothwendige Bedingung aller Zeitbeſtimmung, mithin auch als Beſtimmung des innern Sinnes in Anſehung unſeres eigenen Daſeyns durch die Exiſtenz äußerer Dinge vorausgeſetzt. Das Bewußtſeyn meiner ſelbſt in der Vorſtellung Ich iſt gar keine Anſchauung, ſondern eine bloß intellektuelle

Vorstellung der Selbstthätigkeit eines denkenden Subjekts. Daher hat dieses Ich auch nicht das mindeste Prädikat der Anschauung, welches, als beharrlich, der Zeitbestimmung im innern Sinne zum Korrelat dienen könnte: wie etwa Undurchdringlichkeit an der Materie, als empirischer Anschauung, ist.“*) Wir haben diese Stelle ganz abgeschrieben, damit durch die unmittelbare Ansicht erhelle, wie hämisch die so blank und bloß gemachte Darstellung, daß Ich seine Realität und Substantialität von der Materie borge, sey. Zur Erfahrung erfordert Kant etwas, an dem sich der Wechsel der Zeit als an etwas Beharrlichem bestimme, und dieß Beharrliche ist die Materie und zwar als ein Aprioriſches. Und Substantialität ist diese in Beziehung auf Erfahrung bestimmte Beharrlichkeit in der Zeit, — von welchen auf die Erfahrung sich beziehenden Prädikamenten Kant das Ich bin und sogar die Existenz des Subjekts ausdrücklich ausschließt. So daß dasjenige, was Kant sagt, toto coelo verschieden von dem ist, was so ohne alle Erklärung über Realität, Substantialität und Materie bei Jacobi steht; und für Realität und Substantialität und Materie, so wie für Ich eine ganz andere Bedeutung giebt, als wenn so im Allgemeinen gesagt ist: Ich borge seine Substantialität von der Materie. Heißt nicht, Kant so zu citiren und behandeln, mit ihm schlechter als mit einem todten Hunde umgehen?

Die allgemeine gehässige Behandlung aber, daß, wenn Kant in der Erfahrung sowohl das Moment der Empfindung, als der Anschauung und der Kategorie als nur Erscheinung producirend, und keine Erkenntniß des Ansich und des Ewigen gebend mit Recht vorstellt, Jacobi dieß „als ein Vertilgen aller Ansprüche an Erkenntniß der Wahrheit bis auf den Grund, und als Uebriglassen eines solchen blinden, ganz und gar erkenntnißleeren Glaubens, wie man den Menschen bisher noch

*) Sechste Aufl. S. 202 — 203.

keinen zugemuthet hat," begreift, — iſt aus ſeinem ſchon aufgezeigten Princip begreiflich, daß das Endliche und die Erſcheinung für ihn abſolut iſt. So hat die Jacobiſche Philoſophie auch die Ausdrücke Wahrheit und Glauben zur Bedeutung der gemeinſten und empiriſchen Wirklichkeit herabgewürdigt; von welchen Worten das eine, die Wahrheit allein von der Gewißheit des Ewigen und nicht empiriſch Wirklichen im philoſophiſchen Verkehr gebraucht zu werden verdient: und das andere, der Glaube ſonſt auch wirklich allgemein nur davon gebraucht worden iſt. Ueber die Vernichtung ſolcher empiriſchen Wahrheit und des Glaubens an das ſinnliche Erkennen ſchmäht Jacobi, als über ein Vergreifen an dem Heiligen, als über einen Kirchenraub.

Zum falſchen Citiren und Schmähen kommt ein drittes Ingrediens der polemiſirenden Darſtellung, nämlich das Galimathiſiren. Die Kunſt deſſelben iſt ſehr einfach; ſie iſt nämlich das Auffaſſen des Vernünftigen mit Reflexion, und die Verwandlung deſſelben in Verſtändiges, wodurch es an und für ſich ſelbſt eine Ungereimtheit wird: wie wir geſehen haben, daß in Spinoza's Ewigkeit und Unendlichkeit die Zeit hinein galimathiſirt worden iſt. Um von ſolchen Verkehrungen nicht zu ſprechen, — wie wenn Kant „die Syntheſis eine Handlung" nennt, und dann wieder von ihr in Beziehung auf Einbildungskraft ſagt, daß „ſie eine Wirkung derſelben ſey," daß Jacobi hieraus ſich die Frage nimmt: „dieß Vermögen iſt eine Wirkung?" *) was der Fortſetzer auch treufleißig S. 85. wiederholt, und Kant Recht giebt, „daß er ſie die bloße Wirkung der blinden Einbildungskraft nenne," **) — noch Beiſpiele am Einzelnen anzuführen, (denn der ganze Aufſatz geht in Einem galimathiſirenden nnd ſich in der Bereitung von Unſinnigkeit gefallenden Tone fort): ſo ſtellen wir die Hauptſache auf, das Ver-

*) Jacobi's Werke B. III., S. 128 — 129.
**) Ebendaſelbſt S. 162.

hältniß der ſogenannten Vermögen, wie es Jacobi begreift. Es iſt bei der Darſtellung der Kantiſchen Philoſophie gezeigt worden, wie Kant innerhalb dieſer Sphäre auf eine vortreffliche Weiſe das Aprioriſche der Sinnlichkeit in die urſprüngliche Identität der Einheit und Mannigfaltigkeit, und zwar in der Potenz des Verſenktſeyns der Einheit in die Mannigfaltigkeit als transcendentale Einbildungskraft ſetzt; den Verſtand aber darein ſetzt, daß die aprioriſche ſynthetiſche Einheit der Sinnlichkeit in die Allgemeinheit erhoben, und alſo dieſe Identität in relativen Gegenſatz mit der Sinnlichkeit tritt; die Vernunft, wieder als die höhere Potenz des vorigen relativen Gegenſatzes: aber ſo, daß dieſe Allgemeinheit und Unendlichkeit nur die formelle reine Unendlichkeit und als ſolche fixirt iſt. Dieſe ächtvernünftige Konſtruktion, durch welche nur der ſchlechte Name Vermögen bleibt, in Wahrheit aber Eine Identität aller geſetzt iſt, verwandelt nun Jacobi in ein Beruhen der Vermögen aufeinander. „Die Vernunft beruht bei euch auf dem Verſtande; der Verſtand auf der Einbildungskraft; die Einbildungskraft auf der Sinnlichkeit; die Sinnlichkeit dann wieder auf der Einbildungskraft als einem Vermögen der Anſchauungen a priori; dieſe Einbildungskraft endlich — worauf? Offenbar auf Nichts! Sie iſt die wahrhafte Schildkröte, der abſolute Grund, das Weſende in allen Weſen. Aus ſich rein producirt ſie ſich ſelbſt; und, als die Möglichkeit ſelbſt von allem Möglichen, nicht nur was möglich, ſondern auch was — vielleicht! — unmöglich iſt.“ *) In ſolche ſchöne Verbindung bringt Jacobi die Vermögen; und daß Etwas, freilich nicht die Einbildungskraft als abgetrennt von der Totalität, auf ſich ſelbſt ruhe, iſt für Jacobi nicht nur ſo unphiloſophiſch, wie das Bild der dummen Indier, welche die Welt von einem Weſen, das auf ſich ſelbſt ruhe, tragen laſſen: ſondern auch frevelhaft. Und weil jeder aus ſeiner Jugend und

*) Ebendaſelbſt S. 115 — 116.

der Psychologie weiß, daß die Einbildungskraft ist ein Vermögen zu erdichten: so will nach Jacobi die Philosophie durch eine solche Einbildungskraft den Menschen bereden, daß der ganze Mensch wirklich sey ein Gewebe ohne Anfang und Ende, aus lauter Trug und Täuschung, aus Wahngesichten, aus Traum; daß der Mensch sich eine Religion und Sprache erfunden und erdichtet habe u. s. w., wie darüber endlos im Taschenbuch gezankt und apostrophirt wird. Kurz Jacobi versteht eine solche Einbildungskraft, so wie eine sich selbst erzeugende Vernunft als etwas Willkürliches und Subjektives, und die sinnliche Erfahrung als ewige Wahrheit.

Wegen jener galimathisirenden Darstellung der Kantischen Konstruktion des erkennenden Geistes, bezeugt Jacobi sich, S. 52., „daß ihr sehet, wie er eure Sache übrigens gut genug gefaßt habe:" und will so großmüthig seyn, „euch nicht vorzuwerfen, daß ihr wissentlich betrügt;" *) — der Herausgeber Reinhold beanmerkt jene wahrhaftige Darstellung damit, daß „die hier beschriebenen Funktionen die Kantische Philosophie, so ferne sie auch nur den Schein der Konsequenz behalten will, als die von ihr stillschweigend vorausgesetzten Principien ihrer Theorie des Erkenntnißvermögens anerkennen müsse; die Fichtesche hingegen stellt die besagten Funktionen ausdrücklich, und zwar mit einem Anschauen, Denken und Wollen aller derselben auf."

Die Hauptfrage, die Jacobi thut, ist: Wie kommt die Kantische Philosophie „a priori zu einem Urtheil, wie bringt sie" das Absolute zur Geburt „der Endlichkeit, die reine Zeit zu Zeiten, den reinen Raum zu Räumen?" Das ewige Dilemma der Reflexion ist dieses: Erkennt die Philosophie einen Uebergang aus dem Ewigen ins Zeitliche, so ist leicht zu zeigen, daß sie das Zeitliche ins Ewige selbst setzt, und also das Ewige

*) Ebendaselbst S. 121.

zeitlich macht; erkennt ſie dieſen Uebergang nicht, ſetzt ſie das abſolute Zugleich der Totalität für intuitive Erkenntniß, ſo daß das Differente nicht in der Form von Theilen und zeitlichem Weſen vorhanden iſt, ſo iſt ſie mangelhaft: denn ſie ſoll das Zeitliche, Beſtimmte und Einzelne auch haben und erklären. Das Letztere iſt der gemeine Reflexionsgedanke, an dem Jacobi eine Schraube zu beſitzen meint, der auch die Kantiſche Philoſophie nicht widerſtehen könne. Er begreift glücklicherweiſe, (wie das nicht fehlen kann), die Totalität der intellektuellen Anſchauung oder aprioriſchen Syntheſis, welche die Differenz ſchlechthin in ſich ſchließt, als eine abſtrakte Einheit, und hat alſo die Theile nicht im Ganzen, ſondern neben der abſtrakten Einheit, zu welcher er das Ganze macht. Und findet nothwendig, daß wenn eine Syntheſis a priori erklärt (!) werden ſollte, ſo hätte man zugleich eine reine Antitheſis erklären müſſen: es finde ſich aber nicht die leiſeſte Ahnung dieſes Bedürfniſſes: das Mannigfaltige für die Syntheſis werde von Kant empiriſch vorausgeſetzt, und ſollte dennoch bleiben, wenn man von allem Empiriſchen abſtrahirte; als ob die urſprüngliche Syntheſis nicht eine Identität des Differenten wäre. Aber freilich iſt das Differente nicht als ein rein Endliches, Antithetiſches, wie es Jacobi ſehen will, darin. Urſprüngliches Syntheſiren würde nach Jacobi ein urſprüngliches Beſtimmen, ein urſprüngliches Beſtimmen aber ein Erſchaffen aus Nichts ſeyn. Es iſt ſchon oben erinnert worden, daß für die Reflexion das Nichts da anfängt, wo keine abſolute, iſolirte, von der abſoluten Subſtanz abſtrahirte Endlichkeit: und daß die dem Nichts der Reflexion entgegengeſetzte Realität der Reflexion, das Etwas der Reflexion, ſchlechthin nur dieſe abſolute Entgegenſetzung und abſolute Endlichkeit iſt. Daß „die Syntheſis eine reine Einheit," und alſo keine Differenz in ihr iſt, iſt der einzige und einfache Gedanke, in ein endloſes in Unſinnigkeiten ſich hinein arbeitendes Gepolter und ganz ungebährdig thuendes Gepoche und Gezänke

ausgedehnt. Die Idee der Syntheſis, ſo wie der ganzen Kantiſchen Philoſophie, ſchöpft Jacobi aus einzelnen Stellen, und wenn da Kant einmal unter Anderem „die Syntheſis die Handlung" nennt, „verſchiedene Vorſtellungen zu einander hinzuzuthun und ihre Mannigfaltigkeit in einer Erkenntniß zu begreifen," was iſt da klarer, als daß er die Antitheſis zu ſeiner Identität ſchon vorausſetzt? Jacobi vermiſcht gehörig alles Organiſche der Kantiſchen Konſtruktion, und macht ſich Zeit, Raum, transcendentale Einbildungskraft beliebig klar und rein, alle zu reinen gediegenen Einheiten, die nichts mit einander zu ſchaffen haben. Er macht ſich ſelbſt „zur abſoluten Gediegenheit des unendlichen Raums," und fragt nun: „Wie könnt ihr in meine Gediegenheit einbrechen und nur Einen diſtinkten Punkt in mir entſtehen laſſen?" . . . „Wie können Zeit, Raum, Einheit des Bewußtſeyns in einander einbrechen?" — ohne zu bedenken, daß die Reinheit der Zeit, des Raums und der transcendentalen Einbildungskraft ebenſo Erdichtungen ſind, als dieß, daß Er dieſe gezänke- und wolkenloſe Anſchauung der unendlichen Gediegenheit des Raums iſt. Mit der Zeit iſt Jacobi etwas beſſer zufrieden, nämlich er findet ſie „als eine Brücke zwiſchen Realem und Idealem, Intellektualem und Materialem," und kann ſie für einen Sinn nehmen: „ſie iſt zweiendig, und irgendwo in einer Mitte" und alſo ein Sinn, — „der ja überhaupt dieſes Zweiendige und In-der-Mitte-Stehen zwiſchen Objekt und Subjekt iſt." Aber wenn ſchon „die Einbildungskraft eine Anfang, Mitte und Ende in ſich habende Zeit erzeugt," ſo weiß „ſie nicht zu bedeuten, wie groß oder klein dieſe erzeugten Eier ſind. Dieß muß ſie am Raum" beſtimmen, in den Jacobi übergeht, und ſich als ſeine unendliche reine, ungetrübte Identität und Kontinuität ſetzt; und in dieſer Einheit feſtſitzend behauptet, daß „in alle Ewigkeit eine reine und leere Einbildungskraft, wenn ſie allein mit dem Raume wäre, keinen Punkt erzeugen könnte." Soll „eine Verendlichung in dem reinen

Raum" begriffen werden, ſo erzählt Jacobi ſehr gut, ſo muß dieß Verendlichung (beſſer Realität) Setzende „Etwas ſeyn, das über Beides, über die reine Anſchauung, wie über den reinen Begriff, über den reinen Begriff, wie über die reine Anſchauung auf gleiche Weiſe erhaben ſey; das weder unter eine" (ſinnliche) „Anſchauung, noch unter einen Begriff falle." Dieß läuft für Jacobi in die theils wahre, theils ſchiefe Beſtimmung aus: „Es ſchaue ſelbſt nicht an und begreife ſelbſt keine Begriffe; es ſey ein gleiches allerreinſtes Thun von beiden; und heiße als ſolches ſynthetiſche Einheit der transcendentalen Apperception." *)

Mit dieſem Worte, alſo an dem Punkte, wo zu allererſt vielleicht von der Sache ſelbſt die Rede hätte werden können, endigt ſich die eigentliche Ausarbeitung Jacobi's. An dem Punkte, wo das bisherige gedankenleere Gepolter und Gezänke ein Intereſſe erhalten zu können ſchien, weil bisher von nichts als leeren Einheiten und nur von galimathiſirtem Verſtande, Einbildungskraft und Vernunft die Rede war, bricht Jacobi ab. Was er durch das Bulletin ſeiner Geſundheit in dem Vorbericht begreiflich macht; und zugleich eine etwaige Hoffnung, daß er ſelbſt noch mit Beſſerem nachgekommen ſeyn würde, dadurch ganz aufhebt, daß er (Vorber. S. 5.) „keine von den eigentlich gefährlichen Stellen mehr vor ſich ſieht, nur eine kleine etwas unwegſame, doch ſchon mehr als halbgebahnte Strecke." **) Verſtändlicher, wenn es durchs Vorhergehende nicht ſchon verſtändlich genug wäre, wird dieß beſonders durch S. 61., wo geſagt iſt, daß „ihr unter euren reinen qualitativen Einheiten und Kontinuitäten umſonſt einen Unterſchied einzuführen ſucht, indem ihr einer den Namen einer ſynthetiſchen beilegt;" (die Sache liegt alſo bloß im Namen); „Ich ſage, die eine vermag ſo wenig als die andere zu dividiren und zu ſummiren, die Syn-

*) Jacobi's Werke B. III., S. 112 — 158, passim.
**) Ebendaſelbſt S. 65.

theſis geſchieht ſchlechterdings nicht durch ſie; denn da müßte ſie auch den Grund von der Antitheſis in ſich haben; hoc opus, hic labor; aber der leere Raum und die leere Zeit, und das Bewußtſeyn haben den Urſprung der Antitheſis unmöglich in ſich." *) Kurz, der Verlauf der Sache iſt: Die abſolute ſynthetiſche Einheit, die Totalität ſchließt alle Theile und Differenz in ſich; — aber Ich Jacobi ſage, das iſt nur ein Name, ſie iſt eine abſtrakte Einheit, eine leere Einheit; wie kann ſie alſo der Grund ſelbſt der Theilbarkeit und Antitheſis ſeyn?

Ganz verſtändlich wird der Begriff der Identität und der transcendentalen Einheit durch die herzliche Freundſchaft des Fortſetzers. Bei dieſem ſteht die Stelle der transcendentalen Einheit ebenſo wenig gefährlich, und mehr als halbgebahnt aus. Dieſer meint, der 81 Seiten (den Vorber. abgerechnet) hindurch einförmige Gedanke, daß die reine Einheit, wie Jacobi Raum u. ſ. w. begreift, kein Mannigfaltiges ſey, „bedürfe vielleicht noch einiger Erläuterungen." In dem aus dem Poltern und Zanken ins Matte verſinkenden Strome iſt über die aprioriſche Syntheſis, bei der Jacobi abbrach, Folgendes zu finden: „Geſetzt, es gäbe ein reines Mannigfaltiges, wodurch würde alsdann die Verbindung möglich? Offenbar dadurch, daß ſie in einem Dritten Statt fände!" Köppen macht dieſen klaren Gedanken auf folgende Weiſe klar: „Geſetzt, wir haben ein Verſchiedenes im Raume: ſo beſteht ſeine Verbindung eben darin, daß es ſich im Raume befindet." Noch klarer: „Geſetzt, wir haben ein Verſchiedenes im Bewußtſeyn: ſo beſteht die Verbindung darin, daß es im Bewußtſeyn vorhanden iſt." Mehr Klarheit: „Was verbindet nun die beiden räumlichen Gegenſtände? Der Raum. Was verbindet die Mannigfaltigkeit des Bewußtſeyns? Das Bewußtſeyn. Die ganze Syntheſis entdeckt uns nichts weiter als eine Identität." Dieſes

*) Ebendaſelbſt S. 132 — 134.

Bisherige wird durch folgende Erläuterung begreiflicher gemacht: „Insofern zwei Gegenstände sich im Raume befinden, sind sie sich, als räumlich, vollkommen gleich; insofern sie sich im Bewußtseyn befinden, sind sie, als im Bewußtseyn vorhanden, vollkommen dieselben. Wozu bedarf es hier noch einer besonderen Handlung des Verbindens? Ist denn durch den Raum und das Bewußtseyn, als passive Receptivitäten, nicht schon die ganze Synthesis vollständig? Der Verstand thut also nichts als Gleichsetzen, und damit dieß möglich sey, wird Gleichfinden und Ungleichfinden vorausgesetzt. Jedes Urtheil ist ein Ausdruck einer solchen gefundenen Identität. Was sonst noch außer dem nicht zu Unterscheidenden in einem Urtheile angetroffen werden mag, gehört zum Materialen desselben, und nimmt daher im Verstande nicht seinen Ursprung. Und dieses Geschäft des Verstandes, dieses Aufmerken, Begreifen einer vorhandenen Identität, zu deren Behuf die Einbildungskraft alles Besondere zerstören, alles Verschiedene aufheben muß, hieße Synthesis? (?) Es wird ja vielmehr alle Synthesis dadurch aufgehoben!" *)

Dieß Köppen über die transcendentale Einheit der transcendentalen Apperception oder der produktiven Einbildungskraft. Es ist sehr verständlich Jacobi's Begriff vom Wissen ausgesprochen: daß wir Menschen die Dinge durch den Sinn, und die übernatürliche Offenbarung des Sehens, Wahrnehmens und Empfindens, als Thatsachen empfangen, daß das so aus der Erfahrung Genommene, (welche der besser organisirte und besser gesinnte Mensch besser macht, als die schlechtere Organisation und der schlechtere Sinn), schon und allbereits synthesirt ist, von uns nicht erst synthesirt zu werden braucht, noch auch synthesirt werden kann; denn unsere Thätigkeit auf dieses synthetisch Gegebene ist das Gegentheil eines Synthesirens, es ist

*) Ebendaselbst S. 161 — 162.

ein Analysiren desselben. Und diese analytische Einheit, die wir im Objekt finden, ist so wenig ein Syntheſiren, ein Verknüpfen des Mannigfaltigen, daß vielmehr das Mannigfaltige, das Materiale durch die analytische Einheit in die Abschnitzel fällt. Raum, Bewußtseyn u. s. w., die objektive Welt, die Natur können wir nur nach analytischen Einheiten begreifen, und sie nur zergliedern. . . . „Es ist" (Br. über Spin. S. 424) „damit unserer Nachforschung ein unabsehliches" (d. h. End- und Totalität-loses) „Feld eröffnet, welches wir schon um unserer physischen Erhaltung willen zu bearbeiten genöthigt sind. . . . Diejenigen Dinge, deren Mechanismus wir entdeckt haben, die können wir, wenn die Mittel selbst in unseren Händen sind, auch hervorbringen. Was wir auf diese Weise wenigstens in der Vorstellung konstruiren können, das begreifen wir; und was wir nicht konstruiren können, das begreifen wir auch nicht." *) . . . „Das Erkennen des Verstandes ist ein unaufhörliches Gleichsetzen, welches wir Verknüpfen nennen, und das nur ein fortgesetztes Vermindern und Vereinfachen des Mannigfaltigen ist; wenn es möglich wäre, bis zu seiner gänzlichen Wegräumung und Vernichtung." (Taschenbuch S. 32.) **)

Wir sagen dagegen, daß transcendentale Einbildungskraft und Vernunfterkenntniß etwas ganz Anderes ist, als Jacobi begreift, daß sie weder die Natur analysirt, noch Gegebenes in analytische Einheit und Mannigfaltigkeit auseinander reißt: sondern selbst organisch und lebendig, und Totalität, die Idee der Totalität erschafft, und konstruirt, als absolute ursprüngliche Identität des Allgemeinen und Besonderen; welche Identität Kant synthetische genannt hat, nicht als ob ein Mannigfaltiges vor ihr läge, sondern weil sie selbst in sich differenzirt, zweiendig ist: so daß die Einheit und Mannigfaltigkeit in ihr nicht zu ein-

*) Jacobi's Werke B. IV., Abth. 2., S. 153.
**) Ebendaselbst B. III., S. 227.

ander hinzutreten, sondern in ihr sich abscheiden und, „mit Gewalt," wie Plato sagt, „von der Mitte zusammengehalten werden." Für den Sinn giebt Jacobi wohl eine Zweiendigkeit zu, weil bei diesem eigentlich gar nicht die Rede davon seyn zu können scheint, daß er nicht mit einem gegebenen Objekte zu thun habe, und seiner eigenen Zweiendigkeit ungeachtet nicht bloße Passivität und Receptivität sey; — als ob in seiner Zweiendigkeit und Mitte nicht selbst schon die Enden wären.

Das Gepoltere und Gezänke des Aufsatzes der Beiträge hat Jacobi in dem überflüssigen Taschenbuch 1802 auch für das unphilosophische Publikum und den Gaumen des philosophischen Dilettantismus zubereitet, und zu diesem Behuf der Bitterkeit noch empfindsame Jean-Paulsche Beisätze zugemischt; unvortheilhafterweise aber an sinnvolle humoristische Einfälle Lichtenbergs seine empfindsamen bissigen Edikte angeknüpft: denn Lichtenbergs tiefe und gutmüthige launigte Laune erhöht durch den Kontrast unmittelbar den Eindruck einer untiefen bitteren launischen Laune. Wie weit diese zu keinem Unterricht dienenden verschreienden Verunglimpfungen des Kriticismus für die Wirkung, der so Etwas allein fähig seyn kann, — das unphilosophische Volk mit greulichem Entsetzen und Abscheu vor einem solchen Gespenst, wie die Kantische Philosophie ist, durch eine tüchtige Kapucinade zu erfüllen, — gut ausgeführt seyen: und wie weit solche Gnomen und Sentimentalitäten, wie: „Der Trieb eines jeden lebendigen Wesens ist das Licht dieses Wesens, sein Recht und seine Kraft. Nur in diesem Lichte kann er wandeln, wirken nur in dieser Kraft. Kein endliches Wesen hat sein Leben in ihm selbst; und so auch nicht von ihm selbst — seines Lichtes Flamme, seines Herzens Gewalt. . . . Mannigfaltig ist die Gabe des Lebens; mannigfaltig das Erwachen in dasselbe; mannigfaltig seine Führung, sein Gebrauch. Gleich dem Thiere erwachet auch der Mensch, zuerst als ein sinnliches Geschöpf, an der bloß sinnlichen

Natur... Siehe da hebet den Lächelnden, den Lallenden"*) u. ſ. w. — inwiefern alles dieß ungemeine Geiſtreichigkeiten und Erbaulichkeiten ſeyen, gehört in ein anderes Fach der Kritik.

Wie der philoſophiſche Aufſatz in den Reinhold. Beiträgen, ſo enthält auch der populaire Aufſatz Stellen, welche dem unbefangenen äußeren Anſehen nach eine philoſophiſche Bedeutung haben könnten, z. B. S. 40. Anm. (das Unterſtrichene findet ſich im Taſchenbuche ſo unterſtrichen) „Empfindung, — Gedächtniß und Einbildung ſetzen ein Erſtes und Urſprüngliches des Bewußtſeyns und der Thätigkeit, ein Princip des Lebens und der Erkenntniß, ein in ſich Seyendes zum Voraus, das, als ſolches, weder Eigenſchaft noch Wirkung, auf keine Art und Weiſe ein in der Zeit Entſtandenes ſeyn kann; ſondern Selbſt-Weſen, Selbſt-Urſache," (nach den Br. üb. Spin. S. 416.**) hat aber die causa sui ihren Urſprung im Vergeſſen des weſentlichen Unterſchiedes zwiſchen dem Satze des Grundes und der Kauſalität) „ein Außerzeitliches ſeyn muß, und, in dieſer Eigenſchaft, auch im Beſitz eines außerzeitlichen bloß inwendigen Bewußtſeyns iſt. Dieſes außerzeitliche, bloß inwendige, von dem auswendigen und zeitlichen auf das Klarſte ſich unterſcheidende Bewußtſeyn, iſt das Bewußtſeyn der Perſon, welche zwar in die Zeit tritt, aber keineswegs in der Zeit entſteht, als ein bloß zeitliches Weſen. Dem zeitlichen Weſen gehört der Verſtand; dem außerzeitlichen die Vernunft."

Man könnte denken, daß Jacobi jetzt für die Vernunft den Satz des Grundes und des principii compositionis der älteren Metaphyſik für befriedigender halte, weil er das, was er an ihm vermißte, die Succeſſion, hier ſelbſt aus der Vernunft als dem Außerzeitlichen ausſchließt; ſo auch, daß die blinde Ein-

*) Jacobi's Werke Bd. III., S. 203 — 204.
**) Jacobi's Werke B. IV., Abth. 2., S. 146.

bildungskraft Kants ihrem Princip nach zugleich in dieser Vernunft, welche ein inwohnendes und außerzeitliches Bewußtseyn ist, enthalten sey, welches sich von dem zeitlichen und auswendigen Bewußtseyn klar unterscheidet: denn das, was man Sehen nennt, ist allein im auswendigen und zeitlichen Bewußtseyn. Oder wenn Jacobi fortfährt: „Der Verstand isolirt, ist materialistisch und unvernünftig: er läugnet den Geist und Gott. Die Vernunft isolirt, ist idealistisch und unverständig: sie läugnet die Natur und macht sich selbst zum Gott. Der ganze, unzerstückte, wirkliche und wahrhafte Mensch ist zugleich" (das heißt wohl nicht nebeneinander, sonst wären es zwei Stücke und Theile) „Vernunft und Verstand, glaubet ungetheilt und mit einerlei Zuversicht — an Gott, an die Natur, und an den eigenen Geist;" — so müßten wir einer Seits den ungetheilten Glauben begreifen als eine Identität der Vernunft und des Verstandes, d. h. als ein Zugleich des Läugnens Gottes und des sich selbst zum Gott-Machens, der Identität des Zeitlichen und Außerzeitlichen, d. h. einer ewigen Zeit u. s. w.: ohne daß man die Jacobische Philosophie im Geringsten galimathisirte, wie sie bei Spinoza und Kant that, indem sie das, was das Charakteristische des Isolirten, insofern es isolirt gehalten wird, ist, in das Ungetheilte hineinträgt; *) — so wie auf der anderen Seite

*) Jacobi schließt diese Anmerkung so: „Dieser dreieinige, allgemein unphilosophische Glaube muß auch im strengsten Sinn philosophischer, in der Reflexion bestätigter Glaube" (durch die Bestätigung in der Reflexion, wenn hierin anders ein Sinn liegt, fällt aber die Form des Glaubens weg) „werden können; und ich bin kühn genug, zu sagen: daß ich weiß, er kann es werden; daß ich den Rückweg sehe, auf dem ein verirrtes Nachdenken" (Reinhold hat sich mit diesem Prädikat bezeichnet, und Jacobi hält also Reinhold's jetzige Periode für eine Verirrung, und glaubt an eine nochmalige Verwandlung, ein Auskriechen desselben als Sylphide einer unsterblichen Philosophie, deren Princip das Gottläugnen und das sich selbst zum Gott Machen, den Verstand und die Vernunft, verbindet, und den Menschen ganz läßt, wie er ist) „hier wieder ankommen, und dann erst eine wahre Philosophie, eine den ganzen Menschen erleuchtende

diesen ungetheilten Glauben, als ein „ungetheiltes, ein reines, reines, reines, wellenloses Eins, Anfang-Mittel- und Endlose Ein-Fach-Heit, ohne Derheit, Dieheit, Dasheit u. s. w.“ (S. Aufs. in Reinh. Beitr. 3tes H. passim.)

Wer Lust und Gefallen daran hätte, sich an einer Schnur von Unsinnigkeiten und Galimathias fortschwatzen zu lassen, fände in diesen Jacobischen Aufsätzen die beste Gelegenheit, an der Ungetheiltheit des Außerzeitlichen und des Zeitlichen, der Selbstwesenheit und des Empirischen u. s. w. Diese Zusammensetzungen sind nämlich nicht so zu verstehen, daß das Zeitliche in dem Außerzeitlichen, das empirische Bewußtseyn in Vernunftanschauung zu Grunde ginge, alle Endlichkeit sich im Unendlichen versenkte, und nur Eine Totalität als das Ansich, das weder isolirter Verstand noch isolirte Vernunft ist, erkannt würde: denn da würde das Fürchterliche erfolgen, daß das endliche Seyn der Dinge sich vernichtete, und die endlichen Dinge zu Erscheinungen und Gespenstern würden: — (wenn die Vernunft das Endliche als nicht absolut, als nicht ewig erkennt, so „kann der Mensch nur“ (Taschenb. S. 36.) *) „Daseyn haben durch Phantasie, nur Vernichtung durch Vernunft; und doch ist dem Menschen Vernunftberaubung das Aergste; und dann ist das eröffnete Menschenloos ein Loos der grauenvollsten Verzweiflung“); — nein, nach diesem grellsten aller Synkretismen soll die Vernunft als die Erkenntniß des Außerzeitlichen und des Selbstwesens auch dem Verstand als dem Zeitlichen und Unwesentlichen sein Recht lassen, und wenn sie der Gottheit einen Tempel erbaut, so human seyn, auch dem Teufel seine Kapelle daneben zu lassen.

Aus dem ganzen Bisherigen, sowohl dem Positiven als

Wissenschaft und Weisheit hervorbringen wird.“ Diese den philosophischen Dilettanten gegebene Notiz kann das philosophische Publikum, bis zur Erscheinung jener Verwandlung, ignoriren.

*) Jacobi's Werke B. III., S. 230 — 231.

Polemischen des Wissens der Jacobischen Philosophie ist der Charakter dieses Wissens hervorgegangen, daß die Vernunft Thatsachen analysiren, das Allgemeine vom Besondern trennen, und an leerer Identität fortgehen kann. Und wo eine Philosophie eine absolute Identität des Allgemeinen und Besondern aufstellt, da wird diese Identität schlechthin wieder zu einer vom Besondern herausgetrennten Allgemeinheit gemacht, und die Nothwendigkeit ihr erwiesen, daß zu ihrem Allgemeinen Besonderes erst hinzukommen müsse, oder daß sie zu dem gegebenen Besondern nur hinzutrete. Wo Jacobi selbst eine Zweiendigkeit, eine Subjekt-Objektivität anerkennt, muß sie in Form eines Sinnes, eines Dinges, eines Erfahrenen seyn, das seinen Charakter eines Gegebenen, einer unverrückten Entgegensetzung gegen das denkende Subjekt nicht verlieren, noch als freie Vernunftidee und Gemeingut der Wissenschaftlichkeit, sondern nur als etwas subjektiv Geistreiches ausgesprochen werden darf. Und Denken und Seyn, das Allgemeine, welches formale Identität, und das Besondere, welches ein Gegebenes bleibt, die geistreiche Subjektivität und die Objektivität des Wissens, kommen im Erkennen nicht zusammen; die gegebene Thatsache und die sie denkende Subjektivität, Eins ist wie das Andere ein Absolutes.

Wir haben nunmehr den Punkt zu betrachten, wie die absolute Identität, die nicht im Erkennen ist, (und doch muß sie schlechthin zugleich für die sich absolut setzende Subjektivität seyn), für eine solche ist. Dieß Verhältniß nun einer absoluten Endlichkeit zum wahrhaft Absoluten ist der Glaube, in welchem die Subjektivität sich zwar vor dem Ewigen als Endlichkeit und Nichts anerkennt, aber selbst dieß Anerkennen so einrichtet, daß sie sich als ein an sich, außer dem Absoluten Seyendes rettet und erhält. Dem vom Besondern abgetrennten Allgemeinen ist aber nicht nur das absolute Identische beider, sondern auch das Besondere entgegengesetzt. Und auch auf das Wissen von dem

Beſondern auſſer dem Begriff, auf die empiriſche unmittelbare Vorſtellung der gemeinen Objektivität hat Jacobi den Glauben ausgedehnt, indem er dieſe Bedeutung von den Ur- und Grundempirikern Hume und Locke aufnahm, welche es vorzüglich ſind, die das Philoſophiren in dieſe Endlichkeit und Subjektivität verſenkt, dieß Begründen der Erkenntniß und Kritiſiren der menſchlichen Gemüthskräfte an die Stelle des Erkennens, das Beſondere als ſolches als das Abſolute geſetzt, durch Analyſe ſinnlicher Erfahrung die Metaphyſik vertrieben; und deren Reflexionsweſen, auf deutſchem Grund und Boden weitläufiger und ſyſtematiſcher ausgeſponnen, deutſche, d. h. Kantiſche, Jacobiſche und Fichteſche Philoſophie genannt wird. Abgeſehen von der Beziehung des Glaubens auf Philoſophie, ſo ließ Mendelsſohn und andere ſich nicht träumen, (da noch eine Tradition von dem, was Gegenſtand philoſophiſcher Erkenntniß ſey, da war), daß Jacobi auf die Gewißheit des gemeinen Objektiven den Namen Glauben ausdehnte, und dadurch der Gewißheit der gemeinen Objektivität von ſeiner Seite eben die Wichtigkeit gab, welche Hume, Kant und Fichte ihr auf eine andere Weiſe gaben; — eine Wichtigkeit, die, (da Jacobi durch Behauptung derſelben, und Hume, Kant und Fichte durch Verneinung derſelben: beide Theile gleicherweiſe ein und ebendieſelbe Beſchränktheit und Endlichkeit abſolut machen), für beide ganz dieſelbe wird, indem es völlig gleichgültig iſt, ob die Endlichkeit etwas Objektives (im gemeinen Sinne) oder Subjektives ſey, wenn ſie abſolut iſt. Mendelsſohn dachte beim Jacobiſchen Glauben nicht an Gewißheit von zeitlichen Dingen, ſondern an die durch Vernunft nicht erkannte Gewißheit des gemeinen Bewußtſeyns von Ewigem und Außerzeitlichem; indem er (Br. über Spin. S. 92.) ſich ausdrückt: „Meine Religion kennet keine Pflicht, dergleichen Zweifel anders als durch Vernunftgründe zu heben, befiehlt keinen Glauben an ewige Wahrheiten.“ *). Indem er vom

*) Jacobi's Werke B. IV., Abth. 1., S. 116.

ewigen Wahrheiten als dem Gegenstande der Philosophie spricht, so hatte er die Idee, daß die Philosophie sich nicht mit der Gewißheit empirischer Wirklichkeit beschäftige, und daß auch Jacobi bei seinem Glauben nicht den Humeschen Glauben an sinnliche Wahrnehmung im Sinn habe.

Jacobi aber hatte nicht ewige Wahrheiten, sondern die Wahrheit gemeiner Wirklichkeit im Sinne; auf diese geht unmittelbar die erste Jacobische Erklärung gegen Mendelssohn (Br. über Spin. S. 215.): „Lieber Mendelssohn, wir alle werden im Glauben geboren und müssen im Glauben bleiben. . . Durch den Glauben wissen wir, daß wir einen Körper haben, und daß außer uns andere Körper und andere denkende Wesen vorhanden sind. Eine wahrhafte, wunderbare Offenbarung! Denn wir empfinden doch nur unseren Körper, so oder anders beschaffen; und indem wir ihn so oder anders beschaffen fühlen, werden wir nicht allein seine Veränderungen, sondern noch etwas davon ganz Verschiedenes, das weder bloß Empfindung, noch Gedanke ist, andere wirkliche Dinge" (ist von Jacobi selbst unterstrichen) „gewahr, und zwar mit eben der Gewißheit, mit der wir uns gewahr werden; denn ohne Du ist das Ich unmöglich. Wir erhalten also, bloß durch Beschaffenheiten, die wir annehmen, alle Vorstellungen, und es giebt keinen anderen Weg reeller Erkenntniß; denn die Vernunft, wenn sie Gegenstände gebiert, so sind es Hirngespinnste. So haben wir denn eine Offenbarung der Natur, welche nicht allein befiehlt, sondern alle und jede Menschen zwingt, zu glauben, und durch den Glauben ewige Wahrheiten anzunehmen." *) Es ist hier das Wissen von gemeiner Wirklichkeit, die sinnliche Wahrnehmung nicht nur in den Glauben eingeschlossen, sondern auf sie ganz allein der Glaube und die ewigen Wahrheiten eingeschränkt. Jacobi fährt fort: „Einen anderen Glauben lehrt

*) Ebendaselbst S. 210 — 211.

die Religion der Chriſten, — ſie befiehlt ihn nicht; einen Glauben, der nicht ewige Wahrheiten, ſondern die endliche zufällige Natur des Menſchen zum Gegenſtande hat.“ Alſo jene ewigen Wahrheiten vom Haben eines Körpers, und anderen Körpern und dem Daſeyn außer uns anderer Körper und wirklicher Dinge beträfen nicht die zufällige endliche Natur des Menſchen? Und welch' eine ſchlechte Natur müßte vollends diejenige ſeyn, welche im Verhältniß zu jener erſten ſelbſt noch endlich und zufällig iſt! Und welch' eine Religion die Chriſtliche, welche dieſe noch niedrigere, noch endlichere und zufälligere Natur zum Gegenſtande hätte!

Da Jacobi in dieſer Erklärung, die durch die beſondern Umſtände ihrer Veranlaſſung und ihrer dadurch bewirkten Abſichtlichkeit noch mehr Gewicht erhält, den Glauben und ewige Wahrheiten auf das Zeitliche und Körperliche ausdrücklich einſchränkt: ſo iſt ganz konſequent, die Kantiſche und Fichteſche Philoſophie zu verabſcheuen, welche darauf gehen, daß im Endlichen und Zeitlichen keine Wahrheit ſey, und welche vorzüglich in der Negativität groß ſind, in welcher ſie erweiſen, was endlich und Erſcheinung und Nichts iſt. Die Kantiſche und Fichteſche Philoſophie, indem ſie einen unverrückten Gegenſatz zwiſchen Erkennen und Glauben feſthalten, ſetzen unmittelbar die Entgegenſetzung, und damit die Endlichkeit, als ſolche ſelbſt abſolut; aber mit dem Unterſchiede, daß dieſe Endlichkeit eine leere und nichts als der reine, unendliche Begriff der Endlichkeit, welche dadurch der Unendlichkeit gleich wird: jeder Inhalt aber und Erfüllung, den ſich dieſe Endlichkeit giebt und geben muß, eine Nichtigkeit ſeyn ſoll. Jacobi aber verlangt dieſes Nichtige in ſeiner ganzen Länge und Breite und erhebt ein ungebährdiges Zetergeſchrei über die Vernichtung dieſer Nichtigkeit. Es iſt ferner hierüber, daß die Kantiſche und Fichteſche Philoſophie die unmittelbare Gewißheit des Ueberſinnlichen als Glauben ſtatuiren, nicht das mindeſte Mißverſtändniß möglich; ebenſowenig

darüber, daß, wenn Kant den Ideen alle Realität von Seiten der theoretischen Vernunft abspricht, ihm die theoretische Erkenntniß eine Bestimmung durch die Kategorien ist, die ihre Realität allein in der Sinnenwelt und in der Erfahrung haben, oder die überhaupt nur ein verständiges, nicht ein vernünftiges Erkennen möglich machen. Wenn nun Kant den Vernunftbegriffen in dem Sinne alle Realität abspricht, daß sie in einer sinnlichen Wahrnehmung und einer durch Verstandesbegriffe vermittelten Erfahrung nicht gegeben werden können, und im Felde der Erfahrung nur regulative Principien für den Verstandesgebrauch seyen: so sieht Jacobi — darin, daß ein zeitliches und körperliches Daseyn von ihnen geläugnet wird, die Vernichtung dieser Ideen selbst, und „fragt" (S. 36. Reinh. 3tes Heft) „*jeden Redlichen auf sein Gewissen*, ob er wohl, nachdem er einmal deutlich eingesehen hat, daß die Idee für das körperliche und zeitliche Wissen und Erfahren und sinnliche Wahrnehmen, nur problematisch sey, zu jenen nun ein für allemal ausgemacht *objektiv*" — wohlgemerkt in welchem Sinne — „grundlosen, je aus irgend einer Ursache als zu *objektiv wahren* und realen Vorstellungen werde zurückkehren, und ein aufrichtiges, herzliches Vertrauen in sie setzen können? *Ich sage*, es ist unmöglich!"*) Man muß *vielmehr sagen*, ganz allein nach Vernichtung jener Art von Realität ist es möglich, zu den Ideen ein Zutrauen zu fassen; hingegen im Bestehen des Dogmatismus der absoluten Endlichkeit und Subjektivität, der die ewigen Wahrheiten in die Körper und andere wirkliche Dinge setzt, ist es unmöglich.

Es kann als Beispiel, bis zu welchen hämischen Verdrehungen dieser blinde Haß gegen das Vernichten der Zeitlichkeit, und der heilige Eifer für die gute Sache der wirklichen Dinge, treibt, — eine bei dieser Gelegenheit vorkommende Citation

*) Jacobi's Werke B. III., S. 102 — 103.

nicht vorbeigegangen werden: (es iſt damit nicht geſagt, als ob dieſe mit den obenangeführten Citationen die einzigen der Art wären; ſondern es ſind nur die einzigen, die wir bei Kant nachgeſchlagen haben): S. 99. fg. Reinh. 3tes Heft ſagt Jacobi, oder Köppen: „Weit konſequenter wäre es daher, wenn wir bei allen Vorſtellungen von Gott und Unſterblichkeit an gar keine Objektivität dächten, und mit dem Verfaſſer der Vernunftkritik ſagten: „„Alles, was Religion und Freiheit betrifft, iſt bloße Vernunftidee, bloße heuriſtiſche Fiktion, und abgeſehen von ſeiner Brauchbarkeit als leitendes Princip des Verſtandes, ein bloßes Gedankending von unerweislicher Möglichkeit.““ *) Dazu iſt citirt Kr. d. r. V. S. 799; **) da heißt es: „Die Vernunftbegriffe ſind bloße Ideen, und haben freilich keinen Gegenſtand in irgend einer Erfahrung; ſie ſind bloß problematiſch gedacht u. ſ. w.“ Aus den Vernunftbegriffen, von denen hier ganz allein in theoretiſcher Beziehung die Rede iſt, wird von Jacobi, oder Köppen, ganz unbedingt und uneingeſchränkt gemacht: Alles was Religion und Freiheit betrifft, und dieß ſey bloße Fiktion; — und was Kant von ihrer theoretiſchen Realität ſagt, iſt von ihrer Realität überhaupt ausgeſprochen.

Neben dem, daß Jacobi den Glauben in die Wirklichkeit und ſinnliche Erfahrung herabgezogen hat, und von dieſem allein gegen Mendelsſohn ſpricht, hat er aber auch noch einen Glauben nicht an die Endlichkeit, ſondern an das Ewige. Und wir müſſen ſehen, ob dieſer Glaube, — der das Ewige als abſolutes Objekt, und von ihm getrennt und unvereinigt das Erkennen ſetzt, und vernünftiges Erkennen dadurch, daß das Erkennen nur als etwas Subjektives und formales Wiſſen anerkannt iſt, ausſchließt, — durch die Verſetzung in das Verhältniß

*) Ebendaſelbſt S. 181.
**) Sechſte Ausgabe S. 590.

zur Reflexion auch als Glaube nicht verunreinigt worden ist. Der Glaube des nicht zu wissender Reflexion sich erhebenden Menschen hat die Unbefangenheit, daß er nicht der Reflexion entgegengesetzt ist: er ist sowohl ohne die Reflexion, — daß die Beziehung auf das Ewige in Form des Glaubens als einer unmittelbaren Gewißheit, die nicht durch Denken objektiv und in die Form des Begriffes aufgenommen worden ist, der vernünftigen Erkenntniß, ohne ihr nothwendig zu widerstreiten, gegenüberstehe; — als auch ohne Beziehung auf eine Entgegensetzung überhaupt; — eine reine rücksichtslose Position, nicht eine Negation, weder eines anderen Glaubens an etwas Anderes, noch einer anderen Form für den Inhalt dieses Glaubens. Inwiefern die Unbefangenheit des Glaubens durch jene Rücksicht afficirt werden könne, gehört nicht hierher. Die Rücksicht allein gehört hierher, (wenn der Glaube als solcher mit Bewußtseyn über sich selbst verbunden ist, und wenn er das formale, endliche Wissen negirt): — inwiefern er mit dieser Rücksicht auf das endliche Wissen, da kein vernünftiges Wissen zu Stande kommen soll, sich in Wahrheit über die Subjektivität und Endlichkeit zu erheben fähig sey. In dieser negirenden, bewußten Gestalt tritt der Glaube bei Kant, Jacobi und Fichte auf. Die ganze Sphäre der Endlichkeit, des Selbst-Etwas-Seyns, der Sinnlichkeit, versinkt im wahrhaften Glauben vor dem Denken und Schauen des Ewigen, was hier Eins wird; — alle Mächte der Subjektivität verbrennen in diesem verzehrenden Feuer, und selbst das Bewußtseyn dieses Hingebens und Vernichtens ist vernichtet. Auch unter den religiösen Handlungen, in welchem der Glaube, Gefühl und Schauen ist, giebt es mehr und weniger reine und objektive; wie im Gesang das Bewußtseyn und die Subjektivität sich mehr in die allgemeine objektive Harmonie verschmilzt, als sie im stillen Gebet sich aufhebt. Aber Glaube in die Philosophie eingeführet, verliert völlig seine reine Unbefangenheit. Denn jetzt ist es die Vernunft, die zu ihm aus der Reflexion

flüchtet, um die Endlichkeit zu vernichten und die Subjektivität aufzuheben; aber von dieser vorhandenen Opposition gegen die Reflexion und Subjektivität wird eben darum der Glaube selber afficirt. Es bleibt in ihm, (denn er hat hier zugleich die Bedeutung dieses Negirens), die Reflexion auf die Vernichtung der Reflexion, und die Subjektivität des Bewußtseyns der Vernichtung der Subjektivität; und die Subjektivität hat sich so in ihrer Vernichtung selbst gerettet. Weil in dem auf seinen Glauben nicht reflektirenden Bewußtseyn endliches Denken und Glauben auseinander liegt, ist, wegen dieses Auseinanderliegens, ein solches Bewußtseyn ein nichtphilosophisches Bewußtseyn. Das endliche Thun und Treiben und die sinnliche Wahrnehmung, — und auf der anderen Seite der Gottesdienst wechseln mit einander ab. Und wenn dem religiösen Menschen alles endliche Objektive zugleich unter einer Gestalt der Ewigkeit sich darbietet, und sein Thun gleichfalls eine solche Gestalt ausdrückt, so ist diese Gestalt der Ewigkeit dabei etwas Subjektives. Es ist die sittliche einzelne Schönheit, die sich darstellt. Die wahrhafte Objektivität und Allgemeinheit erhält diese Schönheit in der Kunst und Philosophie, in welchen der aufs Absolute sich beziehende Gegensatz von Glauben und Reflexion verschwindet, sowohl insofern er im gemeinen Bewußtseyn unbewußt, als insofern er in Reflexionsphilosophien bewußt vorhanden ist. Indem er im gemeinen Bewußtseyn unbewußt vorhanden ist, vermag der Glaube, und das, was aus dem Glauben kommt, rein zu seyn; denn die Subjektivität und Endlichkeit liegt völlig jenseits, ohne Berührung und Beziehung darauf. So bleibt aber der in die Philosophie eingeführte Glaube nicht; denn hier hat er eine Rücksicht und Bedeutung des Negirens, und in diesem Negiren berührt und dadurch erhält er die Subjektivität. Er ist von dem Gegensatz selbst afficirt, so wie dasjenige, was seinen Inhalt macht, als Uebersinnliches eine unverrückte Sinnlichkeit, — das Unendliche eine unverrückte Endlichkeit gegen sich hat. Und weil in

ihm Beides, vernichtete und gerettete Subjektivität ist, so ist diese gerechtfertigt; denn sie beruft sich auf ihr Vernichtetseyn, da sie im gemeinen rücksichtslosen Glauben hingegen wahrhaft verschwunden, und vor ihm etwas Unheiliges ist.

Diese Verunreinigung des Glaubens und diese Heiligung der Subjektivität muß uns noch kürzlich auf die praktische Philosophie Jacobi's führen. Kant's praktische Vernunft oder der leere Begriff in seiner unverrückten Entgegensetzung gegen die Natur kann nichts Anderes als ein System der Tyrannei und des Zerreißens der Sittlichkeit und Schönheit produciren: oder wie die Kantische Moral, sich an nichts bestimmende, formelle, sogenannte Pflichten halten, deren Aufzählung und Darstellung in wissenschaftlicher Inkonsequenz der Konsequenz der Natur nachgiebt; und diese Seite allein, indem sie in der Möglichkeit einer Kasuistik die wissenschaftliche Nichtigkeit zugleich gesteht, macht das Bestreben sittlicher Ideen sichtbar. Aber in der Rechtslehre muß bestimmt werden: hier geht es nicht, die Bestimmtheit wieder ins Unbestimmte gehen zu lassen; und diese Wissenschaft hat denn nothwendig die sittliche Natur mit den gröbsten Schändlichkeiten besudeln müssen. Der allgemeine Haß der Jacobischen Philosophie gegen den Begriff verschmäht nothwendig seine objektive Form der Sittlichkeit, Gesetz, und vollends das reine Gesetz, als formales Sittenprincip. Und unter andern vortrefflichen Stellen hierüber ist die im Brief an Fichte S. 32. schön und ganz rein: „Ja, ich bin der Atheist und Gottlose, der, dem Willen, der Nichts will, zuwider — lügen will, wie Desdemona sterbend log; lügen und betrügen will, wie der für Orest sich darstellende Pylades; morden will, wie Timoleon; Gesetz und Eid brechen, wie Epaminondas, wie Johann de Witt; Selbstmord beschließen, wie Otho; Tempelraub begehen, wie David; — ja, Aehren ausraufen am Sabbath, auch nur darum, weil mich hungert, und das Gesetz um des

Menschen willen gemacht ist, nicht der Mensch um des Gesetzes willen. . . Denn mit der heiligsten Gewißheit, die ich in mir habe, weiß ich — daß das privilegium aggratiandi wegen solcher Verbrechen wider den reinen Buchstaben des absolut allgemeinen Vernunftgesetzes, das eigentliche Majestätsrecht des Menschen, das Siegel seiner Würde, seiner göttlichen Natur ist.*)

Wir haben diese Stelle Jacobi's ganz rein genannt, insofern — (denn das Sprechen in der ersten Person: Ich bin und Ich will, kann ihrer Objektivität nicht schaden) — der Ausdruck, daß das Gesetz um des Menschen willen, nicht der Mensch um des Gesetzes willen gemacht ist, ohne Rücksicht auf die Bedeutung, die dieser Ausdruck da hat, wo er hergenommen ist, auch in diesem Zusammenhang zwar eine allgemeinere Bedeutung gewinnt, aber seine Wahre behält. Der sittlichen Schönheit kann keine von beiden Seiten fehlen, weder ihre Lebendigkeit als Individualität, daß sie nicht dem todten Begriffe gehorcht, noch die Form des Begriffs und des Gesetzes, die Allgemeinheit und Objektivität, — die Seite, welche Kant durch die absolute Abstraktion allein gesetzt, und der er die Lebendigkeit durchaus unterworfen, und sie getödtet hat. Die angeführte Stelle über die Seite der Lebendigkeit und Freiheit der Sittlichkeit schließt ihre Objektivität nicht, aber drückt sie auch nicht aus; und über ihre Nothwendigkeit und Objektivität müssen wir uns nach andern Daten umsehen.

Schon dasjenige, was an Beispielen von sittlichen Charakteren, woran Jacobi seine Idee der Sittlichkeit klar machen will, herausgehoben wird, zeigt die Vernachlässigung der gesetzlichen und objektiven Seite. Bei den Spartanern Spertias und Bulis (Briefe über Spin. S. 240.) ist es ihre „Erfahrung,"

*) Jacobi's Werke B. III., S. 37 — 38.

was ihre Sittlichkeit bestimmt: „Sie sagen nicht," merkt Jacobi an, „zu Hydarnes, der sie bereden wollte, Freunde des Königs zu werden: du bist ein Thor; sie gestanden vielmehr, daß er weise sey in seinem Maaße, einsehend und gut. Sie versuchten es auch nicht, ihm ihre Wahrheit beizubringen. . . . Sie beriefen sich nicht auf ihren Verstand, auf ihr feines Urtheil; sondern nur auf Dinge, und auf ihre Neigung zu diesen Dingen. Sie rühmten sich auch keiner Tugend, und hatten auch keine Philosophie; sie bekannten nur ihres Herzens Sinn, ihren Affekt. . . . Und bei Xerxes seyen sie nicht deutlicher geworden" als bei Hydarnes, dem sie ihre Erfahrung nannten. Zu Xerxes sagten sie nämlich: „Wie könnten wir hier leben, unser Land, unsere Gesetze verlassen und solche Menschen, daß wir, um für sie zu sterben, freiwillig eine so weite Reise unternommen haben." *) Kann es aber eine größere Deutlichkeit des Sittlichen geben? Ist hier nur Subjektivität der Erfahrung, des Sinnes, einer Neigung sichtbar? Dem Satrapen bewiesen sie gerade ihre Verächtlichung, daß sie ihm von seiner und ihrer Erfahrung und Neigung sprachen, und seiner Subjektivität ihr Wesen in der Form einer Subjektivität entgegensetzen. Der Majestät des Monarchen aber bewiesen sie ihre Ehrfurcht, daß sie vor ihm ganz deutlich wurden, und das Objektivste, und für ihn ebenso Heilige als für sie, nämlich Land, Volk und Gesetze nennen. Aber Jacobi nennt, was das Lebendigste ist, Vaterland, Volk und Gesetze, Dinge, an die sie gewöhnt seyen, wie man an Dinge gewöhnt ist. Er begreift sie nicht als heilige Dinge, sondern als gemeine; denn gegen heilige Dinge ist nicht ein Verhältniß des Gewohntseyns und der Abhängigkeit. Er begreift als eine Zufälligkeit und Abhängigkeit, worin die höchste Nothwendigkeit und die höchste

*) Jacobi's Werke B. IV., Abth. 1., S. 232 — 234.

Energie sittlicher Freiheit ist, den Gesetzen eines Volkes, und noch dazu des Spartanischen gemäß zu leben; — als etwas gemein Empirisches, was das Vernünftigste ist. Die Erbärmlichkeit der Subjektivität aber, sich auf seines Urtheil und Verstand zu berufen, oder sich einer Tugend zu rühmen, war ihnen ohnehin nicht zuzumuthen, und das Nichtvorhandenseyn einer solchen Erbärmlichkeit ist etwas zu Schlechtes, um an ihnen als Tugend ausgezeichnet werden zu können.

Noch weniger ist an das Herausheben der Objektivität bei Kleomenes in Woldemar zu denken: da dieser Spartaner hier eingeführt ist, nicht in den Verhältnissen mit seinem Vaterland und in der Kraft seiner wahrhaften Tugend, sondern in der Individualität seines Untergangs; und um wen zu erbauen? — affektirte oder unbedeutende Weiber, und empfindsame Bürger.

Sonst aber kann man, da Jacobi für sittliche Schönheit dem Begriffe und der Objektivität zuwider ist, sich darüber allein an Gestalten halten, in denen er seine Idee der sittlichen Schönheit klar machen wollte. Der Grundton aber dieser Gestalten ist dieser bewußte Mangel an Objektivität, diese an sich selbst festhängende Subjektivität; die beständige, nicht Besonnenheit, sondern Reflexion auf seine Persönlichkeit, diese ewig auf das Subjekt zurückgehende Betrachtung, welche an die Stelle sittlicher Freiheit höchste Peinlichkeit, sehnsüchtigen Egoismus und sittliche Siechheit setzt; — ein Betrachten seiner selbst, welches mit schöner Individualität eben die Verwandelung vornimmt, die mit dem Glauben vorging: nämlich durch dieß Bewußtseyn individueller Schönheit sich das Bewußtseyn der aufgehobenen Subjektivität und des vernichteten Egoismus zu geben, aber durch dieß Bewußtseyn gerade die höchste Subjektivität und innern Götzendienst gesetzt und sie zugleich gerechtfertigt zu haben. Wie wir bei den Dichtern, welche erkennen, was ewig, und was endlich und verdammt ist, bei den Alten, Dante, und an dem schon in seinem Leben eine Zeitlang der Hölle hingegebenen

Oreſt bei Göthe die Verdammniß der Hölle ausgeſprochen finden, — nämlich als das ewige Verbundenſeyn mit der ſubjektiven That, das Alleinſeyn mit ſeinem eigenen ſich ſelbſt Angehörigen, und die unſterbliche Betrachtung dieſes Eigenthums: — ſo ſehen wir an den Helden Allwill und Wöldemar eben dieſe Qual der ewigen Beſchauung ihrer ſelbſt nicht einmal in einer That, ſondern in der noch größern Langeweile und Kraftloſigkeit des leeren Seyns, und dieſe Unzucht mit ſich ſelbſt, als den Grund der Kataſtrophe ihrer unromanhaften Begebenheiten dargeſtellt, aber zugleich in der Auflöſung dieß Princip nicht aufgehoben, und auch die unkataſtrophirende Tugend der ganzen Umgebung von Charakteren weſentlich mit einem Mehr oder Weniger jener Hölle tingirt.

Wenn alſo bei Jacobi die proteſtantiſche Subjektivität aus der Kantiſchen Begriffsform zu ihrer wahren Geſtalt, einer ſubjektiven Schönheit der Empfindung und der Lyrik himmliſcher Sehnſucht zurückzukehren ſcheint: ſo iſt doch der Glaube und die individuelle Schönheit durch das weſentliche Ingrediens der Reflexion und des Bewußtſeyns über dieſe ſubjektive Schönheit aus der Unbefangenheit und Rückſichtsloſigkeit herausgeworfen, wodurch ſie allein fähig iſt, ſchön und fromm und religiös zu ſeyn. Es ergiebt ſich alſo aus dem Bisherigen, daß die Kantiſche Philoſophie der Jacobiſchen entgegengeſetzt iſt, inſofern innerhalb der Sphäre, die ihnen gemeinſchaftlich iſt, die Kantiſche, abſolute Subjektivität und Endlichkeit in reiner Abſtraktion ſetzt, und dadurch die Objektivität und die Unendlichkeit des Begriffs gewinnt; die Jacobiſche aber die Endlichkeit ſelbſt nicht in den Begriff aufnimmt, ſondern ſie als endliche Endlichkeit, als empiriſche Zufälligkeit, und Bewußtſeyn dieſer Subjektivität zum Princip macht. Die gemeinſchaftliche Sphäre beider Philoſophien iſt das Abſolutſeyn des Gegenſatzes von Endlichkeit, Natürlichem, Wiſſen, aber eben deswegen einem formalen, — und von Uebernatürlichem, Ueberſinnlichkeit und Unendlichkeit; für

beide, alſo iſt das wahrhaft Abſolute ein abſolutes Jenſeits im Glauben, oder im Gefühl, und nichts für die erkennende Vernunft. In beiden kommt die ſpekulative Idee vor. In der Kantiſchen Philoſophie tritt ſie in die Deduktion der Kategorien ein, um ſogleich aber eine reine Identität, eine Verſtandeseinheit zu werden, und ſonſt als ein bloß möglicher Gedanke, der im Denken keine Realität gewinnen kann, weil die Reflexion ſchlechthin das Herrſchende ſeyn ſoll. Bei Jacobi iſt ſie ebenſo in ſubjektiver Form als etwas Partikulares, Geiſtreiches, das ebenſo wenig in die Allgemeinheit aufgenommen, als die Vernunft aus dem Inſtinkt und ſubjektiver Individualität ſeiend, nämlich etwas fürs Denken werden darf.

Weil dieſe Seite des überwiegenden Subjektiven und Endlichen, — welche, wenn einmal die Philoſophie ihre Richtung nach der Form der Reflexion hin genommen hat, nothwendig iſt, — von andern philoſophiſchen Beſtrebungen zwar gleichfalls, aber theils ſchwächer, theils nicht mit dieſer Prätenſion ausgedrückt wird: ſo konnte ſie an der Jacobiſchen Form, welche die theoretiſche und praktiſche Subjektivität, ſo wie das Jenſeits des Glaubens am Klarſten ausſpricht, — als an der Repräſentantin ihrer Gattung, vorzugsweiſe dargeſtellt werden. Zugleich aber iſt zu bemerken, daß dieſe Seite ſelbſt in einer höhern und edlern Geſtalt kann aufgefaßt werden.

Es iſt ſchon erinnert worden, daß das Princip des Jacobiſchen Philoſophirens, indem es das Individuelle und Beſondere über den Begriff erhebt und die ſubjektive Lebendigkeit geltend macht, ſich einerſeits der ſubjektiven Schönheit des Proteſtantismus nähert, welcher den Umgang mit Gott und das Bewußtſeyn des Göttlichen nicht in der ſättigenden Objektivität eines Kultus, und dem in ſich klaren und gegenwärtigen Anſchauen und Genuß dieſer Natur und dieſes Univerſums erkennt, ſondern jenen Umgang und Bewußtſeyn als ein inneres,

das die feſte Form eines Innern behält, und als eine Sehnſucht nach einem Jenſeits und einer Zukunft, beſtimmt; — eine Sehnſucht, die obſchon ſie mit ihrem ewigen Objekt ſich nicht vereinigen kann, darin, daß ihr Objekt wahrhaft und ohne im Hinterhalte etwas Eigenes für ſich behalten zu wollen, das Ewige iſt, ihre Schönheit und ihren unendlichen Genuß hat. Andrer Seits aber wird durch das Jacobiſche Princip die Schönheit der Individualität, und ihre Form der Empfindung, und Liebe und Glaube dadurch getrübt, daß der Glaube, inſofern er auf das Ewige geht, eine polemiſche Rückſicht und damit den unüberwindlichen Reflex der Subjektivität hat, und auch als abſolute Gewißheit auf das Zeitliche und Wirkliche ausgedehnt wird; ſo daß das Zeugniß der Sinne für eine Offenbarung von Wahrheit gilt und Gefühl und Inſtinkt die Regel der Sittlichkeit enthalten, und daß durch die Reflexion auf die Perſönlichkeit und darauf, daß der Menſch überhaupt und die beſondere Perſon das Subjekt ſolcher ſchönen Empfindung und Liebe iſt, die Sehnſucht ein Wärmen an ſeiner Subjektivität, ſeinen ſchönen Gedanken und Empfindungen wird. Die Wahrheit aber, die in der Natur iſt, vermag in der Form der Wirklichkeit und Zeitlichkeit, und das Verwahrloſen des Einzelnen von ſeiner abſoluten Perſönlichkeit nicht den Schmerz der religiöſen Sehnſucht zu verſöhnen, noch ihn aus ſeinem Jenſeits zurückzurufen. Denn die Natur als Zeitliches, und das Individuum als ein in ſeiner Einzelnheit Abſolutes, iſt nicht die Natur als Univerſum, in deſſen Schooß als einem dieſſeitigen die Sehnſucht ihren Frieden finden könnte: noch die Abſolutheit des Subjekts, in ſeiner perſönlichen Einzelnheit und permanenten Entgegenſetzung gegen das Ewige, eine Vernunft, welche ſehend, eine Liebe, welche rein, ein Glaube, der lebendig wäre; ſondern wenn das Zeitliche, Subjektive und Empiriſche für die Sehnſucht Wahrheit und Gewißheit erhält, iſt die Schönheit ihrer ſubjektiven

Natur, ihr Glaube, ihre Liebe und ihr Fühlen überhaupt durch eine ſolche Verſöhnung nur verunreinigt worden.

Wenn alſo in dem Jacobiſchen Princip der Schmerz und die Sehnſucht des Proteſtantismus zu einer Verſöhnung fortgeht, aber nach Art des Eudämonismus überhaupt durch Endliches, zunächſt durch die Reflexion und das Bewußtſeyn des Empfindens und der Sehnſucht, welche Reflexion und Bewußtſeyn das Subjekt deſſelben als ſolches zu Etwas macht, — und wenn dieſe Sehnſucht das Dieſſeits in ſich ſelbſt findet, indem ſie ſich mit ſich ſelbſt befleckt und die gemeine Wirklichkeit und Zeitlichkeit für Offenbarung hält: ſo konnte ſie ſo in ſich reflektirt eine höhere Potenz finden, als Jacobi darſtellte, der Vergötterung des Subjekts ein höherer Gegenſtand an ihm erſchaffen, und die Empfindung ſo wie das Anſchauen ſeiner ſelbſt und der Welt idealiſcher aufgefaßt werden; — was denn auf der andern Seite ebenſo viel iſt, als die höchſte Anſchauung ſelbſt zu etwas Subjektivem und eigenthümlich Bleibendem zu machen. Wenn das Dieſſeits, was Wahrheit hat, ſtatt die Wirklichkeit zu ſeyn, das Univerſum, und die Verſöhnung mit der Natur Identität mit dem Univerſum, — als Empfindung unendliche Liebe, als Anſchauung aber Religion iſt, aber ſo, daß dieſe Identität ſelbſt, es ſey mehr als Paſſivität des Auffaſſens und innern Nachbildens oder mehr als Virtuoſität, etwas ſchlechthin Subjektives und Beſonderes bleiben, ihre Aeußerung nicht befeſtigen, noch ihre Lebendigkeit der Objektivität anvertrauen, und hiermit eben die vorige Reflexion der Sehnſucht auf das Subjekt behalten ſoll: ſo hat das Jacobiſche Princip die höchſte Potenzirung erreicht, deren es fähig iſt, und der Proteſtantismus, der im Dieſſeits Verſöhnung ſucht, hat ſich auf das Höchſte getrieben, ohne aus ſeinem Charakter der Subjektivität herauszutreten.

In den Reden über die Religion iſt dieſe Potenzirung geſchehen. Da in der Jacobiſchen Philoſophie die Ver-

nunft nur als Inſtinkt und Gefühl, und Sittlichkeit nur in der empiriſchen Zufälligkeit und als Abhängigkeit von Dingen, wie ſie die Erfahrung und Neigung und des Herzens Sinn giebt, das Wiſſen aber nur ein Bewußtſeyn von Beſonderheiten und Eigenthümlichkeit, es ſey äußerer oder innerer, begriffen wird: ſo iſt in dieſen Reden hingegen die Natur als eine Sammlung von endlichen Wirklichkeiten vertilgt, und als Univerſum anerkannt, dadurch die Sehnſucht aus ihrem über Wirklichkeit Hinausfliehen nach einem ewigen Jenſeits zurückgeholt, die Scheidewand zwiſchen dem Subjekt oder dem Erkennen, und dem abſoluten unerreichbaren Objekte niedergeriſſen, der Schmerz im Genuß verſöhnt, das endloſe Streben aber im Schauen befriedigt.

Aber indem ſo das Individuum ſeine Subjektivität von ſich wirft, und der Dogmatismus der Sehnſucht ſeinen Gegenſatz in Idealismus auflöſt, ſo ſoll dieſe Subjekt-Objektivität der Anſchauung des Univerſums doch wieder ein Beſonderes und Subjektives bleiben. Die Virtuoſität des religiöſen Künſtlers ſoll in den tragiſchen Ernſt der Religion ihre Subjektivität einmiſchen dürfen. Und ſtatt dieſe Individualität entweder unter dem Leib einer objektiven Darſtellung großer Geſtalten und ihrer Bewegung unter einander, der Bewegung des Univerſums, aber in ihnen, zu verhüllen, — wie in der triumphirenden Kirche der Natur das Genie in Epopäen und Tragödien erbaute, — oder anſtatt dem lyriſchen Ausdruck ſein Subjektives dadurch zu nehmen, daß er zugleich im Gedächtniß vorhanden, und als allgemeine Rede auftrete: ſoll dieſes Subjektive in der Darſtellung der eignen Anſchauung des Univerſums, ſo wie in der Produktion derſelben in andern, die weſentliche Lebendigkeit und Wahrheit ausmachen, die Kunſt ohne Kunſtwerk perenniren, und die Freiheit der höchſten Anſchauung in der Einzelnheit und in dem Für-ſich-etwas-Beſonderes-Haben beſtehen. Wenn der Prieſter nur ein Werkzeug und Diener ſeyn kann, das die Gemeinde,

und das ſich ihr und ſich opfert, um das Begrenzende und Objektive der religiöſen Anſchauung zu thun, und dem alle Macht und Kraft vor der mündigen Gemeinde nur als einem Repräſentanten zukommen kann: ſoll ſie, ſich unmündig ſtellend, den Zweck und die Abſicht haben, das Innere der Anſchauung von ihm als einem Virtuoſen des Erbauens und der Begeiſterung in ſich bewirken zu laſſen. Es ſoll einer ſubjektiven Eigenheit der Anſchauung, (Idiot heißt einer, inſofern Eigenhei in ihm iſt), ſtatt ſie zu vertilgen, und wenigſtens nicht anzuerkennen, ſo viel nachgegeben werden, daß ſie das Princip einer eigenen Gemeinde bilde, und daß auf dieſe Weiſe die Gemeindchen und Beſonderheiten ins Unendliche ſich geltend machen und vervielfältigen, nach Zufälligkeit aus einander ſchwimmen und zuſammen ſich ſuchen, und alle Augenblicke wie die Figuren eines dem Spiel der Winde preisgegebenen Sandmeeres die Gruppirungen ändern; — für deren jede zugleich, wie billig, die Beſonderheit ihrer Anſicht und ihre Eigenheit etwas ſo Müſſiges und ſogar Ungeachtetes ſey, daß ſie gleichgültig gegen die Anerkennung derſelben, auf Objektivität Verzicht thun, und in einer allgemeinen Atomiſtik alle ruhig neben einander bleiben können. Wozu freilich die aufgeklärte Trennung der Kirche und des Staats ſehr gut paßt, und in welcher Idee eine Anſchauung des Univerſums nicht eine Anſchauung deſſelben als Geiſtes ſeyn kann; weil das, was Geiſt iſt, im Zuſtande der Atomen, nicht als ein Univerſum vorhanden iſt, und überhaupt die Katholicität der Religion nur in Negativität und der Allgemeinheit des Einzelnſeyns beſteht. Wenn alſo ſchon die Subjektivität des Sehnens in die Objektivität des Schauens ſich emporgehoben hat, und die Verſöhnung nicht mit der Wirklichkeit, ſondern mit dem Lebendigen, nicht mit der Einzelnheit, ſondern mit dem Univerſum geſchieht: ſo iſt ſelbſt dieſes Anſchauen des Univerſums wieder zur Subjektivität gemacht; indem es theils Virtuoſität, oder nicht einmal ein Sehnen, ſondern nur das Suchen eines

Sehnens iſt: theils es ſich nicht organiſch konſtituiren, noch die wahrhafte Virtuoſität in Geſetzen, und in dem Körper eines Volkes und einer allgemeinen Kirche ihre Objektivität und Realität erhalten, ſondern die Aeußerung ein ſchlechthin Inneres, unmittelbarer Ausbruch oder Nachfolge einzelner und beſonderer Begeiſterung, und nicht die wahrhafte Aeußerung, ein Kunſtwerk vorhanden ſeyn ſoll.

C. Fichteſche Philoſophie.

In der Kantiſchen Philoſophie iſt das Denken, das Unendliche, die Form des Objektiven das Erſte. Der abſolute Gegenſatz deſſelben, gegen das Beſondere, Endliche, das Seyn, iſt im erkennenden Subjekt, aber bewußtlos oder nicht zugleich objektiv für daſſelbe: oder man kann auch ſagen, die abſolute Identität, in welcher der Gegenſatz aufgehoben iſt, iſt rein objektiv, ein bloßer Gedanke; — Beides iſt gleichbedeutend, denn Beides, dieſe Form abſoluter Objektivität, das Jenſeits der Identität für das Erkennen, und das Subjektive, das Erkennen, wohinein der abſolute Gegenſatz verlegt wird, kommen nicht zuſammen. In der Jacobiſchen Philoſophie iſt das Bewußtſeyn über denſelben das Erſte, und der Gegenſatz, der im Erkennen iſt, flieht ebenſo, um als aufgelöſter vorgeſtellt zu werden, zu ſeinem Gegentheil, einem Jenſeits des Erkennens. Aber es iſt eine Mitte zwiſchen dieſem Uebergang zu abſolut Entgegengeſetzten vorhanden; aber dieſe Mitte iſt ſelbſt ein Subjektives, ein Sehnen und ein Schmerz. Dieſes Sehnen iſt in der Fichteſchen Philoſophie mit der Kantiſchen Objektivität ſyntheſirt, aber nicht daß die beiden entgegengeſetzten Formen ſich in einer wahrhaften Identität und Indifferenz auslöſchten, und die abſolute Mitte hervorträte, ſondern jene Jacobiſche ſubjektive Vereinigung in der Lebendigkeit des Individuums iſt ſelbſt nur in objektive Form aufgenommen. In der Kantiſchen Philoſophie zeigt ſich wegen des Widerſpruchs der leeren Allgemeinheit zur lebendigen Beſonderheit

nicht der mindeſte Kummer; im Theoretiſchen wird er abſolut behauptet, und im Praktiſchen, deſſen Begriff es mit ſich bringt, ihn aufzuheben, tritt ein Formalismus von Rechtswiſſenſchaft und Moral, ohne Lebendigkeit, ſo wie ohne Wahrheit auf. Die Jacobiſche Philoſophie hat das Identiſchſeyn des Allgemeinen und Beſondern in der, aber ſubjektiven Individualität; eine ſolche Vereinigung kann deswegen nur ein Kummer und Sehnen und die Beſonderheit muß ein Permanentes, Geheiligtes und Abſolutes ſeyn. Bei Fichte iſt dieſe Subjektivität des Sehnens ſelbſt zum Unendlichen gemacht, ein Gedachtes, abſolute Forderung, und die Forderung iſt der Kulminationspunkt des Syſtems: Ich ſoll gleich Nicht-Ich ſeyn; aber es iſt kein Indifferenzpunkt in ihm zu erkennen.

Es iſt oben erinnert worden, wie das Syſtem ſich zur negativen Seite des Abſoluten, der Unendlichkeit, Ich als abſolutem Denken erhebt. Und inſofern iſt es reiner Idealismus; der aber, weil jene negative Seite ſelbſt als das abſolut Poſitive geſetzt wird, formell wird, und einen Realismus ſich gegenüberſtehen hat. Dadurch, daß er die Gegenſätze nur im Unendlichen gleichzuſetzen vermag, d. h. das abſtrahirende Denken, die reine Thätigkeit, dem Seyn entgegengeſetzt, zum Abſoluten macht, vernichtet er ſie nicht wahrhaftig, ſondern dieſe intellektuelle Anſchauung iſt etwas Formelles, ſo wie der Idealismus; und dem Denken gegenüber tritt die Realität, jener Identität der intellektuellen Anſchauung der Gegenſatz auf, und alle Identität iſt die relative des Kauſalzuſammenhangs in einem Beſtimmen des Einen durch das Andere.

Nach der Aufgabe der Philoſophie, wie ſie durch die Lockeſche und Humeſche Kultur beſtimmt worden iſt, ſoll vom Standpunkt des Subjekts die Welt berechnet und nunmehr erklärt werden. In dieſe zu erklärende Welt wird eben dieſe Entgegenſetzung hineingetragen, die zwiſchen ihr und dem Subjekt Statt findet: ſie trennt ſich in eine ideelle und reelle Seite; ſo daß das Ideelle in dem relativen Gegenſatz gegen das Reelle,

das eine Mal die reine von der Realität abſtrahirende Identität, oder der reine Begriff wird: das andere Mal aber die auf die Realität bezogene, — Raum, Zeit, Kategorien, die Idealität des Reellen iſt. Das Objektive oder Allgemeine des Reellen beſteht nun allein in demjenigen, was in der Scheidung der Welt die ideelle Seite iſt; ſo daß der Idealismus, der auf die Erklärung der objektiven Welt ausgeht, unmittelbar, indem er Objektivität als das Ideelle erkannt hat, ſie auch aus dem Princip des Ideellen, des Ich, des Allgemeinen, was im Gegenſatz gegen die Welt überhaupt das Subjekt iſt, abgeleitet, und hiermit das Anundfürſichſeyn des Objektiven aufgehoben hat.

Dieſer kritiſche Idealismus, den Fichte in ſchärferem Umriß heraushob, iſt, wie von ſelbſt erhellt, etwas Formales: das Allgemeine der dem Subjekt entgegengeſetzten Welt, iſt als Allgemeines, Ideelles, als Denken, und damit als Ich geſetzt; aber nothwendig bleibt das Beſondere zurück, und wenn nach der beliebten Stellung der Idee der Philoſophie von Erklärung die Rede ſeyn ſoll, ſo bleibt von der objektiven Welt die intereſſanteſte Seite, die Seite ihrer Realität unerklärt. Daß das Reelle, als für die Empfindung, etwas Empiriſches ſey, und unter dieſem Titel geradezu weggeworfen und der Betrachtung für unwürdig erklärt werde, wie Kant thut, iſt ſo wenig befriedigend, als wenn Fichte zeigt, daß die Empfindung ſchlechthin etwas Subjektives iſt, und daß roth u. ſ. w. von der Hand des Subjekts erſt auf die Fläche verbreitet werde, und dadurch Objektivität erhalte. Denn es iſt gerade nicht nach der Idealität, ſondern nach der Realität die Frage; und es iſt gleichgültig, ob die Realität eine unendliche Menge von Empfindungen oder von Beſchaffenheiten der Dinge iſt. In dem praktiſchen Theile der Wiſſenſchaftslehre wird zwar die Miene gemacht, als ob die für die ideelle Seite abſolute Realität, die Dinge wie ſie an ſich ſind, aus dem, wie wir ſie machen ſollen, hätten konſtruirt werden ſollen.

Allein es ist da nichts als eine Analyse des Begriffs des Strebens und des Triebs in einer Intelligenz und einige Reflexionsbegriffe für das Gefühl, daß die Gefühle verschieden seyn müssen, abgeleitet: oder von der Aufgabe, das System der Dinge, wie sie seyn sollen, ist nichts als der formelle Begriff des Sollens analysirt; aber außer diesem formalen Wesen das Gefühl selbst als reales System, oder die Totalität des Sollens auch nicht im Geringsten konstruirt, denn schon an und für sich läßt das Sollen ganz und gar keine Totalität zu: sondern die Mannigfaltigkeit der Realität erscheint als eine unbegreifliche, ursprüngliche Bestimmtheit und empirische Nothwendigkeit. Die Besonderheit und Differenz als solche ist ein Absolutes. Der Standpunkt für diese Realität ist der empirische Standpunkt eines jeden Einzelnen; und für jeden Einzelnen ist seine Realität die unbegreifliche Sphäre gemeiner Wirklichkeit, in die er nun einmal eingeschlossen ist. Es braucht nicht erinnert zu werden, wie gleichgültig für diese Absolutheit des Empirischen jener formale Idealismus ist, welcher erweist, daß diese ganze empirische Realität nur ein Subjektives, ein Gefühl sey: denn diese Form verändert an der gemeinen und unbegreiflichen Nothwendigkeit des empirischen Daseyns nicht das Mindeste; und es ist durchaus an keine wahre Idealität der Wirklichkeit und der reellen Seite, sie erscheinen nun als Beschaffenheit der Dinge oder als Empfindung, zu denken.

Der Formalismus des hier idealistisch genannten Wissens, der bei der Jacobischen Philosophie, welche das bestimmteste und offenste Bewußtseyn darüber hat, entwickelt worden ist, bedarf eigentlich keiner weitern Erläuterungen bei der Fichteschen Philosophie, welche ihn mit den andern durch das Princip der Subjektivität, und daß die absolute Identität nicht für Erkennen und Wissen, sondern nur für den Glauben ist, gemein hat. Das Wesentliche desselben ist, daß der reine Begriff, das leere Denken zu einem Inhalt, einer Bestimmtheit des Begriffs, oder

umgekehrt, die Bestimmtheit zu der Unbestimmtheit auf eine unbegreifliche Weise hinzutritt. Ob nach dem Jacobischen Dogmatismus das Objektive, das Gegebene als das Erste genannt wird, zu welchem der Begriff später hinzukommt: oder ob Fichte das leere Wissen, Ich, zum Ersten macht, dessen Wesen dasselbe mit dem leeren Verstand des analysirenden Wissens, nämlich eine Identität ist, für welche bei Fichte die ihm fremde, aus ihm nicht zu begreifende Bestimmtheit als das Spätere erscheint, — macht in der Sache nicht den mindesten Unterschied.

Wenn nach dem Fichteschen Idealismus Ich nicht Dinge empfindet und anschaut, sondern nur sein Empfinden und sein Anschauen anschaut, und nur von seinem Wissen weiß, so ist die reine leere Thätigkeit, das reinfreie Handeln, das Erste und einzig Gewisse; und es ist schlechthin nichts als das reine Wissen und das reine Anschauen, und das Empfinden: Ich=Ich. Wir werden nachher sehen, wie durch den absoluten Willensakt die ganze vernichtete Sinnenwelt überhaupt Realität erhält; aber das Wissen um diese Realität, das Verhältniß der absoluten Leerheit und Unbestimmtheit des Wissens zu der Bestimmtheit und jener Realität ist das Unbegreifliche und eins dem Andern, das Besondere dem Allgemeinen gleich fremd, wie die empirisch gegebene Bestimmtheit Jacobi's, der Unbestimmtheit oder dem Begriffe des analysirenden Verstandes. Fichte's Weise nur vom Wissen, nämlich nur von der leeren Identität zu wissen, bereitete sich aber durch ihren eigenen Formalismus einen Weg zum Besondern. Es wird anerkannt, daß die einzige Wahrheit und Gewißheit, das reine Selbstbewußtseyn und das reine Wissen, etwas Unvollständiges, durch etwas Anderes Bedingtes, d. h. daß das Absolute des Systems nicht absolut sey, und eben deswegen zu etwas Anderem fortgegangen werden müsse. Diese erkannte Unvollständigkeit des absoluten Princips, und die daraus erkannte Nothwendigkeit eines Fortgehens zu einem Anderen ist das Princip der Deduktion der Sinnenwelt. Das völlig

Leere, womit angefangen wird, hat durch ſeinen abſoluten Mangel den Vortheil, in ſich immanent die unmittelbare Nothwendigkeit zu tragen, ſich zu erfüllen, zu einem Andern, und von dieſem Andern zu andern Andern in eine unendliche objektive Welt fortgehen zu müſſen. Giebt es nun eine höhere Apriorität eines Princips, als in welchem unmittelbar die Nothwendigkeit des Ganzen liegt? — eine Nothwendigkeit, die darauf beruht, daß das Princip ſchlechthin Theil, und durch ſeine unendliche Armuth die unendliche Möglichkeit des Reichthums iſt. Das Princip ſpielt auf dieſe Art die gedoppelte Rolle, das eine Mal abſolut, das andere Mal ſchlechthin endlich zu ſeyn, und in letzterer Qualität ein Anfangspunkt für die ganze empiriſche Unendlichkeit werden zu können.

Der Formalismus dieſes Princips hat, für ſich betrachtet, auch den großen Vortheil, daß es leicht begreiflich zu machen iſt. Es iſt allgemein über die ſchwere Forderung der intellektuellen Anſchauung geklagt, es iſt zu ſeiner Zeit erzählt worden, daß Menſchen über dem Beginnen, den reinen Willensakt und die intellektuelle Anſchauung zu produciren, in Wahnſinn verfallen ſeyen; — Beides iſt ohne Zweifel durch den Namen der Sache veranlaßt worden, welche Fichte als einfach und gemein genug beſchreibt, und von der es wohl nur ſchwer hielt, ſich zu überzeugen, daß ſie wirklich nur dieß Gemeine und Einfache ſey. Irgend ein Ding, etwas dem reinen Bewußtſeyn, oder Ich (das im gemeinen Bewußtſeyn nach Fichte's Ausdruck gleichfalls gegeben iſt) Fremdartiges anſchauen, iſt empiriſche Anſchauung, aber von allem Fremdartigen im Bewußtſeyn abſtrahiren, und ſich ſelbſt denken, iſt intellektuelle Anſchauung. In irgend einem Wiſſen von allem beſtimmten Inhalt abſtrahiren, und nur das reine Wiſſen, das rein Formelle deſſelben wiſſen, iſt reines abſolutes Wiſſen; dieſe Abſtraktion iſt doch leicht zu machen, und jeder weiß auch was, an dem er die Abſtraktion machen könne. Wegen desjenigen aber, wovon man abſtrahirt hat, hat man ſich

auch nicht bange seyn zu lassen: denn es geht nicht verloren, sondern tritt vielmehr fürs Wissen, und fürs Handeln ohnedieß, in seiner ganzen empirischen Ausdehnung und Breite wieder ein; nur macht die Philosophie diese Zufälligkeit des gemeinen Bewußtseyns methodisch, aber ohne ihm von seiner Zufälligkeit und Gemeinheit im Geringsten etwas zu nehmen.

Das Methodische dieses Wissens oder die Philosophie über das gemeine Bewußtseyn besteht darin, daß fürs Erste von etwas schlechthin Wahrem und Gewissem ausgegangen wird, dem Ich, dem Wissen selbst in allem Wissen, dem reinen Bewußtseyn. Aber, da es unmittelbar sich als Princip der Deduktion nur dadurch erweist, daß es schlechthin unvollständig und rein endlich ist, so ist seine Wahrheit und Gewißheit von einer solchen Art, welche von der Philosophie verworfen wird; denn für diese ist die Wahrheit und Gewißheit allein in dem, was nicht unvollständig, noch eine Abstraktion, noch bedingt ist,

Daß aber die Leerheit des Wissens Princip des Fortgangs wird, — dieß findet sich eben darin, daß dasselbe ein schlechthin Mangelhaftes ist und also unmittelbar eines Anderen bedarf und der Anknüpfungspunkt für Anderes, welches die Bedingung desselben ist, wird. Die Form, unter welcher die objektive Welt, als ein Fremdes zu dem, was durch sie vervollständigt wird, nämlich zum reinen Wissen hinzutritt, ist das Schließen von dem Mangel eines Umstandes im Anknüpfungspunkte, auf seine Nothwendigkeit, von der Unvollständigkeit des Absoluten, das selbst ein Theil ist, auf einen anderen Theil, der jenen vervollständigt. Daß aber in dem als absolut Gesetzten ein Mangel, daß es nur Theil ist, — diese Einsicht ist allein möglich durch die Idee der Totalität, oder überhaupt nur durch das Bewußtseyn, daß zum Behuf der sogenannten intellektuellen Anschauung, des Sich-selbst-Denkens, und des reinen Wissens, abstrahirt worden ist von anderem Fremdartigen, das nachher wieder aufgenommen wird. Warum nicht jene Idee der Totalität selbst,

an welcher gemeſſen das reine Wiſſen ſich als ein Unvollſtändiges zeigt, als das Abſolute auftritt, ſondern ein als Theil und mangelhaft Anerkanntes, — davon iſt für ſich kein Grund abzuſehen, als weil dieſer Theil empiriſche Gewißheit und Wahrheit hat, indem ja doch jeder weiß, daß er weiß; ſolcher empiriſchen Wahrheit wird der Vorzug vor der abſoluten Wahrheit der Totalität gegeben. Das Fortſchließen von dem Theil auf andere Theile aber iſt nichts als ein Wiederaufnehmen deſſen, wovon abſtrahirt worden iſt; oder da das, was durch die Abſtraktion zu Stande gekommen iſt, unmittelbar in negativer Beziehung mit dem ſteht, wovon abſtrahirt wird, daſſelbe in jenem, aber in negativer Form vorhanden iſt: ſo iſt die Deduktion nichts als eine Verwandluug der Zeichen, des minus in plus. Im reinen Wiſſen iſt die Sinnenwelt als ein minus geſetzt, es iſt von ihr abſtrahirt, ſie iſt negirt worden; der Schluß auf ſie beſteht darin, daß ſie nunmehr als ein plus, und dieß plus als Bedingung des Selbſtbewußtſeyns geſetzt wird. In der Freiheit des vernünftigen Weſens iſt das Objektive, worauf ſich ſeine Freiheit richtet, als ein minus geſetzt: die Deduktion der Sphäre für die Freiheit beſteht alſo darin, daß es mit einem plus, als ſeyend geſetzt wird; ſo wie ein leerer Geldbeutel ein Beutel iſt, in Beziehung auf welchen das Geld allerdings ſchon, aber mit dem Zeichen minus geſetzt iſt, und das Geld aus demſelben unmittelbar deducirt werden kann, weil es in ſeinem Mangel unmittelbar geſetzt iſt.

Ein Erkennen durch ſolche Deduktion iſt an und für ſich kein wahrhaftes Erkennen; denn dieß fängt vom Abſoluten an, das weder ein Theil, noch unvollſtändig, noch allein für Empirie Gewißheit und Wahrheit, noch durch Abſtraktion, ſondern durch wahrhafte intellektuelle Anſchauung, iſt. Jenes Erkennen aus dem Mangel beruht im Grunde auf eben demſelben Gegebenſeyn der Objekte für das analyſirende Denken, wie Jacobi, Köppen und andere in den geoffenbarten und geglaubten That-

ſachen des Bewußtſeyns das Mannigfaltige und ſeine Verknüpfung vorfinden; nur daß das Vorgefundene bei Jacobi und Köppen ein poſitives, bei Fichte hingegen ein negatives Zeichen hat, jene finden ebendaſſelbe als vorhanden, was Fichte als mangelnd findet. Dieſer Idealismus iſt daher die wahrhafte Umkehrung des formalen Wiſſens, — aber nicht wie Jacobi *) geſagt hat, des „Kubus" des Spinozismus; denn der Kubus des Spinoza iſt nicht umkehrbar, weil er im freien Aether ſchwebt, und es an ihm kein Oben noch Unten, viel weniger irgend eine Kugel, oder Schildkröte, worauf er gegründet wäre, giebt, ſondern er ſeine Ruhe und ſeinen Grund in ſich ſelbſt hat, ſeine eigene Kugel und Schildkröte iſt. Hingegen das regelloſe Polyeder des formalen Wiſſens liegt auf einer ihm fremden Erde, in der es ſeine Wurzel, und an der es ſeinen Träger hat; für daſſelbe alſo giebt es ein Oben und Unten. Das gewöhnlich formelle Wiſſen hat die mannigfaltige Empirie als Grund, aber zieht aus demſelben in die ideelle Atmoſphäre mannigfaltige Spitzen von Begriffen. Das Fichteſche formelle Wiſſen iſt eine Umkehrung von jenem, es fängt in der Atmoſphäre, worin Ein und daſſelbe nur negativ und ideell vorgefunden wird, an; und der Idealität deſſelben ſich bewußt, ſenkt es den negativ vorhandenen Inhalt mit poſitivem Zeichen als Realität nieder.

Was nun das Produkt eines ſolchen Erkennens, das vom gewiſſen Theile anfängt, und nach und nach im Fortgang an den Theilen den Mangel als eine fürs Wiſſen geſetzte Totalität ausſprechen will, betrifft, ſo ſcheint es, daß das Produkt die Totalität nicht nur ſeyn könne, ſondern auch ſeyn müſſe. Denn ihre Idee ſcheint das Vorausgeſetzte zu ſeyn, indem durch ſie allein erkannt werden kann, daß jenes abſolut gewiſſe Erſte nur ein Theil iſt. Weil ſie alſo wahrhaft das Erſte iſt, ſo ſcheint der Fortgang der Entwickelung ſie darſtellen zu müſſen; aber

*) Werke B. III, S. 11.

daß das Ganze dieſes Fortgangs Totalität ſey, iſt eben dadurch, daß ein als Theil Erkanntes, Mangelhaftes, abſolute Wahrheit und Gewißheit haben ſoll, unmöglich. Die reine Empirie, die nicht von einem Theile weiß, den Theil nicht durch Reflexion, als ein ſchlechthin Weſen Habendes fixirt, vermag wohl von einem Theile anzufangen, und durch ihren Fortgang an den Theilen den ganzen Kreis zu beſchreiben und darzuſtellen; denn weil ſie Empirie iſt, ſteckt ſie nicht in den Fußeiſen der Reflexion, die den Theil zu einem Anſich und ſo es unmöglich macht, zum Ganzen zu gelangen. Aber eine von der Empirie producirte oder vielmehr gefundene Totalität iſt, wenn ſie auch der Vorſtellung als ſolche gegeben wird, nicht für die Erkenntniß; denn für dieſe müſſen die Theile ſchlechthin durchs Ganze beſtimmt, das Ganze das Erſte der Erkenntniß ſeyn. Jene formale, das negativ Vorgefundene in Poſitives umwandelnde Erkenntniß, ſo wenig ſie vom Ganzen anfängt, ſondern vom Theile zu Theilen fortgeht, vermag aus ihrem Theilweſen weder für die Vorſtellung überhaupt, noch für die Erkenntniß, herauszukommen. Denn wenn ihr darin, daß ſie das leere Wiſſen als etwas Unvollſtändiges erkennt, die abſolute Idee vorzuſchweben ſcheint: ſo bedeutet dieſe Idee unmittelbar nur ſelbſt die Negativität eines Anderen, das nöthig iſt, und das ſelbſt wieder nur ein Endliches, ein Theil, ein Anderes iſt, und ſofort ins Unendliche. Sie erweiſt ſich als etwas ſchlechthin Formelles, weil der endliche Anknüpfungspunkt, alſo der Theil ein Anſich, ein Abſolutes iſt, wodurch alle wahre Idee der Totalität ſchlechthin zerſtört wird. Was die Deduktion durch ihr Kunſtſtück, das Negative in ein Poſitives umzuſetzen, producirt, iſt daher nothwendig eben jene Maſſe gemeiner empiriſcher Realität, eine allenthalben endliche Natur, eine Sinnenwelt. Durch die Abſtraktion von dem Fremdartigen im Ich war von ihm nicht ſpekulativ abſtrahirt, d. h. es war nicht vernichtet, ſondern dieſelbe Formel in eben demſelben Zuſammenhang und derſelben gemeinen Wirklichkeit, nur mit negativem

Zeichen in der Form eines Mangels geſetzt worden. Wie der Spiegel ſie im gemeinen Empirismus empfangen, und ideell in ſich geſetzt hatte: ſo giebt er ſie nachher wieder zurück; und dieſes Zurückgeben, oder dasjenige nennen, was dem Mangel mangelt, heißt eine immanente, transcendentale Deduktion.

Da die Endlichkeit des Anfangspunkts, der abſolut iſt, unmöglich macht, daß die Geburt der Erkenntniß ein wahrhaftes Ganzes iſt: denn dieſes iſt allein dadurch möglich, daß kein Theil an ſich iſt; ſo iſt ein wahres Ideal, worin die Endlichkeit der empiriſchen Realität verſchwände, die Affektion zur Natur würde, ſchlechthin unmöglich. Es giebt keine andere Fülle von Vorſtellungen, als von endlichen, die Natur iſt ſchlechthin Sinnenwelt. Die Veränderung, welche mit dem gemeinen Empirismus vorgeht, iſt, daß er deducirt worden iſt, d. h. daß das Syſtem, oder beſſer die Maſſe (denn an ein Syſtem iſt nicht zu denken) der für das gemeine Bewußtſeyn nothwendigen Vorſtellungen, zuerſt als reiner Mangel geſetzt, und an dasjenige, was das Subjekt dieſes Mangels iſt, nämlich das Ich, angeknüpft erſcheint. Und es iſt beliebig, das eine Mal auf den reinen Mangel, das andere Mal auf die Maſſe des Mangelnden zu reflektiren; das eine Mal das reine Wiſſen, und immer das reine Wiſſen, die Leerheit, das Nichts zu denken, das andere Mal aber den ganzen Inhalt dieſes Nichts, als eine Maſſe von ſubjektiven, aber nur ſubjektiven Affektionen. Beides, das reine minus, und dasjenige, deſſen das Ich ermangelt, damit es ein Mangel iſt, iſt unzertrennlich; denn die Abſtraktion iſt unmittelbar nur dadurch, daß ſie mit dem in Beziehung ſteht, wovon abſtrahirt wird, oder daß dieſes mit negativem Zeichen geſetzt iſt. Die theoretiſche Wiſſenſchaft nun beſteht in der Erkenntniß des Mangels, und des Mannigfaltigen, deſſen entbehrt wird: aber die eigentliche Realität, das wahrhafte plus erhält es erſt durch den reinen Willensakt. Aber Eins iſt nie ohne das Andere, die

Leerheit nicht ohne das, wovon sie leer ist; es sey, daß nun dieses ideell oder reell, subjektiv oder objektiv gesetzt sey.

„Der Ich," der im zweiten Aufzuge der „Bestimmung des Menschen," (an welche Darstellung wir uns hier vorzüglich halten wollen), sich durch einen Geist in Freiheit setzen läßt, denkt, wenn er sich am Ende wirklich in Freiheit gesetzt glaubt, gar nicht an diese seine völlige Verbundenheit mit der empirischen Nothwendigkeit, und an die unbegreifliche Sphäre seiner gemeinen Realität im Gefühl. Er giebt im Vorbeigehen S. 88. auf die Frage des Geistes: „Du fühlst doch nie überhaupt?" — die Antwort: „Ich: Keineswegs. Jede Empfindung ist eine bestimmte. Es wird nie nur bloß gesehen, oder gefühlt, oder gehört, sondern immer etwas Bestimmtes, die rothe, grüne, blaue Farbe, das Kalte, Warme, Glatte, Rauhe, der Schall der Violine, die Stimme des Menschen, und dergleichen" (dieß: Dergleichen umfaßt wohl das Uebrige der Natur, das Exquisite derselben aber wird in dem namentlich Aufgeführten, dem Grünen, Rothen, dem Violinen-Schall, genannt seyn sollen; unter den Bestimmtheiten aber wären Beispiele bestimmter Formen interessanter und zweckdienlicher gewesen, als jene Beispiele des Formlosen) „gesehen, gefühlt, gehört. Laß das unter uns abgemacht seyn." Von allem diesem Bestimmten, und der Bestimmtheit seiner empirischen Existenz überhaupt, meint sich der Ich ohne Weiteres dadurch befreit, daß er sich überzeugt, jene Bestimmtheiten seyen in ihm, und nur seine Affektionen, das Wissen davon ein unmittelbares Wissen von seinem Zustand, und die ganze Kette der gemeinen Nothwendigkeit nur einseitig: er frei also dadurch, daß das Subjekt für sich selbst, (durch Affektionen, nicht durch Dinge), ein absolut empirisches Wesen ist; — ein Widerspruch, welcher unter die härtesten zu rechnen ist. Um der Ueberzeugung willen, daß das Bewußtseyn eines Dinges außer uns absolut nichts weiter ist als das Produkt unseres eigenen Vorstellungsvermögens, erklärt der Geist den Ich für

frei und auf ewig erlöſet von der Furcht, die ihn erniedrigte und quälte: frei von einer Nothwendigkeit, die nur in ſeinem Denken ſey, und von der Wirklichkeit von Dingen, die außer ihm exiſtiren; — als ob er nicht in einer und eben derſelben Gefangenſchaft ſeines Zuſtandes, in einer und eben derſelben Nothwendigkeit wäre, die, ungeachtet ſie nicht mehr in der Form ſeines Denkens als äußeres Objekt vorhanden iſt, mit eben derſelben Wirklichkeit, Willkürlichkeit und Zufälligkeit, als eine Reihe von Affektionen und Zuſtänden exiſtirt.

Da nun der Ich annoch mit einem und eben demſelben Reichthum von den Realitäten als Empfindungen begabt iſt, ſo iſt nicht zu begreifen, wie er über die Façon von Dingheit, welche ſein Syſtem von Affektionen verloren hat, in das Härmen hineingerathen kann, daß nunmehr Nichts, abſolut Nichts als Vorſtellungen, Beſtimmungen eines Bewußtſeyns als bloßen Bewußtſeyns ſeyen. Nicht über das, was er verlor: denn jene bloße Façon der Objektivität und Körperlichkeit des Süßen und Bittern iſt nicht der Mühe werth: ſondern darüber, daß er noch an ſeiner unverletzten Nothwendigkeit in ihrer ganzen Länge und Breite, (des ſüßen und bittern und rothen u. ſ. w. Empfindens und des „nackten Faktums der Anſchauung" [S. 169.], zu denen erſt durch das Denken das Ding hinzukommt, das ihm allein verloren gegangen iſt), reich bleibt, — hatte er zu wehklagen. Nicht über das, was der Geiſt nahm, ſondern über die ganze Endlichkeit, die er ihm ließ, konnte der Ich ihn einen ruchloſen Geiſt nennen.

Das unmittelbare Produkt dieſes formalen Idealismus, das uns entſtanden iſt, ergiebt ſich alſo in folgender Geſtalt: ein Reich einheitsloſer Empirie und reinzufälliger Mannigfaltigkeit ſteht einem leeren Denken gegenüber. Wenn das leere Denken, als wirkende und reelle Kraft geſetzt wird, muß es wie die übrige Objektivität, als ein Ideelles erkannt werden; oder um den Gegenſatz gegen die empiriſche Nothwendigkeit und Mannigfaltig-

keit rein zu haben, muß es nicht als reelle wirkende Kraft, d. h. in Beziehung auf Realität, ſondern rein für ſich als leere Einheit, als von der Beſonderheit ganz abgeſchiedene Allgemeinheit geſetzt werden. Kant's reine Vernunft iſt eben dieſes leere Denken, und Realität ebenſo jener leeren Identität entgegengeſetzt und das nicht Zuſammenſtimmende beider iſt es, was den jenſeitigen Glauben nothwendig macht. Aber die der Identität mit der praktiſchen Vernunft nothwendig entbehrende Realität wird in der Kantiſchen Philoſophie nicht bloß in der ganz bloß empiriſchen Beziehung, wie ſie als Empfindung des empiriſchen Subjekts vorhanden iſt, und in dem Fichteſchen Idealismus allein vorkommen kann, betrachtet; ſondern Kant erkennt ſie zugleich als eine höhere Realität, nämlich als organiſches Syſtem und ſchöne Natur. Indem der Kantiſche Idealismus dafür die Reinheit der Abſtraktion, (welche die Identität ganz aus der Differenz heraus und ihr entgegengeſetzt als Ein Glied des Gegenſatzes, und das andere als reine empiriſche Nothwendigkeit und eine aller Identität ermangelnde Mannigfaltigkeit ſetzt), verliert: gewinnt er gegen dieſen Formalismus, dadurch, daß an einer Stelle des Syſtems mehr die ſpekulative Idee hervortritt.

Auf dieſe Weiſe iſt im Fichteſchen Idealismus das Syſtem des Wiſſens ein Wiſſen von einem ganz leeren Wiſſen, welchem eine empiriſche Realität, von der Einheit, welcher die Mannigfaltigkeit abſolut entgegengeſetzt iſt, und von einer relativen Identität beider. Einem ſolchen formalen Wiſſen, das es nicht weiter als bis zur relativen Identität bringen kann, und ſeinem abſoluten Gegenſatze, der bei Kant die populaire und weniger abſtrakte Form von Glückſeligkeit und Moralität hat, muß die wahre Identität als ein abſolutes Jenſeits gegenüber ſtehen. Weil Denken und Wiſſen ſchlechthin nur formal, nur im Gegenſatze, nur relativ ſind, ſo iſt vernünftige Erkenntniß und ſpekulative Idee unmittelbar aufgehoben und unmöglich. Die höchſte Anſtrengung des formalen Denkens iſt die Anerkennung ſeines

Nichts und des Sollens; aber weil es ſich nicht wahrhaft aufgiebt, iſt das Sollen perennirend. Es iſt ein bleibendes Wollen, das nichts kann, als nur bis zur Unendlichkeit und zum Nichts, aber nicht durch daſſelbe hindurch zur poſitiven vernünftigen Erkenntniß durchbrechen.

Dieſe Form der Dreiheit: 1) Setzen, Denken, Unendlichkeit, alsdann 2) Seyn, Entgegenſetzen, Endlichkeit, und 3) eine (indem die zwei erſten ſchlechthin verſchiedene ſind) Beziehung beider fürs Wiſſen auf einander, welche ſelbſt eine gedoppelte iſt, a) eine unvollkommene, die poſitive Beziehung fürs Wiſſen, b) abſolute Identität beider, (und dieſe iſt außer einem ſolchen Wiſſen und Erkennen); — dieſe Form der Dreiheit, ſpricht das ganze Syſtem in allen ſeinen Darſtellungen, wie zuerſt in der Wiſſenſchaftslehre aus.

Die zwei erſten Theile, oder der Gegenſatz iſt in ihren zwei erſten Grundſätzen enthalten, deren erſter: Ich = Ich, (nicht als die formale Identität), die Unendlichkeit, welche eine Endlichkeit gegen ſich hat, eben darum iſt, weil er noch einen zweiten für ihn abſoluten, aus dem Ich = Ich nicht erkennbaren außer und nach ſich nothwendig hat. Dieſe zweite „Handlung" ſoll „der Materie nach bedingt" ſeyn, „es iſt ein Handeln in Beziehung auf ein anderes Handeln;" *) . . „aber" (S. 18 — 19. Wiſſenſchaftslehre) „die Bedingung, unter welcher das Gegentheil von Ich geſetzt wäre, kann aus Ich = Ich ſich gar nicht ergeben: da die Form des Gegenſetzens in der Form des Setzens ſo wenig enthalten wird, daß ſie ihr vielmehr ſelbſt entgegengeſetzt iſt." Daß das Setzen ſowohl als das Entgegenſetzen, Beides ein Handeln des Ich ſelbſt ſind, — mit dieſer Identität, welche dieſelbe iſt, die ſich im vormaligen Subjekt, der einfachen Subſtanz der Seele, als dem gemeinſchaftlichen Behälter für vielerlei entgegengeſetzte Thätigkeiten fand, iſt ſo wenig et-

*) Wiſſenſchaftslehre, (Leipzig, 1794), S. 20.; (Tübingen, 1802, S. 18.)

was gedient, daß sie vielmehr das Formellste und dasjenige ist, was diese Philosophie am Allerhöchsten verschmähen muß. Und der Anfang mit dem Gegensatze ist theils ein vorläufiges, problematisches Philosophiren, welches mit Dingen, die Nichts sind, mit leeren Abstraktionen sich umtreibt, und erst in der nachfolgenden Syntheſe ihnen Realität verschafft: wie Fichte anerkennt, daß dieses reine Ich und Nicht-Ich außer und vor der produktiven Einbildungskraft, nur durch eine Täuschung der Einbildungskraft ein Bestehen für das Denken hat; theils löst dieses problematische Philosophiren, — welches das Unendliche, Denken dem Entgegensetzen, dem Stoff schlechthin gegenüber stellt, und den mannigfaltigen Stoff oder das Entgegensetzen zu dem Ersten hinzupostulirt, und empirisch aufnimmt, da sich in dem Bewußtseyn eines Jeden ein solches Entgegensetzen finde, — sich nicht in wahrhafter Identität auf.

Der dritte Grundsatz ist das Beziehen in der angegebenen gedoppelten Rücksicht: der einen des formalen Wissens und endlichen Beziehens durch Kausalzusammenhang, das ganz in der Differenz und in der Theilung ist: der anderen für den Glauben, durch welchen die absolute Identität außer dem Erkennen ist. Beide Seiten der Beziehung aber, die Form als Wissen und die Materie des Glaubens können schlechthin nicht Eins werden. Das Herausheben des Einen Gliedes des Gegensatzes, nämlich der Unendlichkeit, die einseitige Reflexion auf den ersten Grundsatz, macht den Idealismus aus; aber nicht anders, als wie die gemeinste Abstraktion ein Idealismus ist, als Negation der Besonderheit, positiv formale Identität.

Um dieser Form der Triplicität willen, in der das Wissen in der Differenz, das nicht Differente aber nur entweder Unendlichkeit, formale Identität, oder jenseits des Erkennens ist, tritt das Fichtesche System nicht aus dem Princip des allgemeinen Menschenverstandes heraus. Und nachdem das falsche Vorurtheil sich verbreitet hatte, daß es nicht das System des gemeinen

Menſchenverſtandes, ſondern ein ſpekulatives Syſtem ſey, giebt es ſich wie billig alle Mühe, in neueren Darſtellungen dieß Vorurtheil auszureuten. Es iſt nichts klarer, als daß Jacobi dieß Syſtem mißverſtanden hat, wenn er in dem Brief an Fichte, „eine Philoſophie aus Einem Stück, ein wahrhaftes Vernunft-Syſtem, auf die Fichteſche Weiſe" hervorgebracht, ja ſogar auf die Fichteſche Weiſe „allein, möglich glaubt." *) Jacobi ſetzt der Fichteſchen Philoſophie entgegen: Daß Er „unter dem Wahren etwas verſtehe, was vor und außer dem Wiſſen iſt." **) Aber hierin kommt die Fichteſche Philoſophie durchaus mit der Jacobiſchen überein, das Abſolute iſt ihr allein im Glauben, nicht im Erkennen. Fichte „verſündigt ſich," wie Jacobi Vorr. zu dem Briefe S. VIII. ſagt, ſo wenig „an der Majeſtät des Orts, wo das Wahre außerhalb des Erkennens iſt," ***) er will ihn ſowenig „in den Bezirk der Wiſſenſchaft einſchließen:" daß vielmehr die abſolute Identität für ihn ſchlechthin außer dem Wiſſen, das Wiſſen nur, wie Jacobi es verlangt, formell, und in der Differenz iſt, daß Ich nicht gleich Ich ſeyn, daß das Abſolute nicht gedacht, ſondern nur Subjekt und Objekt, Eins nach dem Anderen, Eins beſtimmend das Andere, beide nur im Kauſalzuſammenhang gedacht werden können. Hierüber, daß man die abſolute Identität des Denkens und Seyns nicht denken könne, ſagt Spinoza princ. phil. Cart. p. I. prop. VI. schol.: †) Quidam sunt, qui negant, se ullam Dei — (d. i. wie Spinoza Gott definirt: des Weſens, in deſſen Idee die Exiſtenz nothwendig iſt, oder deſſen Idee und Seyn Eins iſt) — ideam habere, quem tamen, ut ipsi ajunt, colunt et amant. Et quamvis ipsis Dei definitionem Deique attributa ob oculos ponas, nihil tamen proficies: non hercle magis

*) Werke B. III., S. 19.
**) Ebendaſelbſt S. 17.
***) Ebendaſelbſt S. 5 — 6.
†) Spinoa. opera T. I., p. 20 — 21.

quam si virum a nativitate coecum colorum differentias, prout ipsos videmus, docere moliaris. Verum, nisi eos, tanquam pro novo animalium genere, medio scilicet inter homines et bruta, habere velimus, eorum verba parum curare debemus.

Warum die Jacobiſche Philoſophie den Nihilismus, den ſie in der Fichteſchen findet, ſo ſehr verabſcheue, iſt vorhin gezeigt worden. Aber was das Fichteſche Syſtem ſelbſt hierüber betrifft, ſo liegt allerdings die Aufgabe des Nihilismus in dem reinen Denken; daſſelbe iſt aber nicht fähig zu ihm zu gelangen: weil dieß reine Denken ſchlechthin nur auf Einer Seite ſtehen bleibt, und alſo dieſe unendliche Möglichkeit eine unendliche Wirklichkeit ſich gegenüber, und zugleich mit ſich hat. Und ſo iſt das Ich ſchlechthin in die Unendlichkeit hinaus von einem Nicht-Ich afficirt; wie es ſeyn muß, da die Unendlichkeit, Denken, das nur ein Glied des Gegenſatzes iſt, als an ſich ſeyend geſetzt ſeyn ſoll. Aber darum kann ſein correlatum ſchlechthin nicht vernichtet werden, ſondern ſpringt mit unüberwindlicher Elaſticität hervor; denn beide ſind durch das höchſte Schickſal mit diamantenen Ketten zuſammengeſchmiedet. Das Erſte der Philoſophie aber iſt, das abſolute Nichts zu erkennen, wozu es die Fichteſche Philoſophie ſo wenig bringt, ſo ſehr die Jacobiſche ſie darum verabſcheut. Dagegen ſind beide in dem der Philoſophie entgegengeſetzten Nichts; das Endliche, die Erſcheinung hat für beide abſolute Realität; das Abſolute und Ewige iſt beiden das Nichts für das Erkennen. Jacobi wirft dem Kantiſchen Syſtem vor, ein Gemiſch aus Idealismus und Empirismus zu ſeyn. Von dieſen beiden Ingredienzien iſt es nicht der Empirismus, welchen ſein Vorwurf trifft, ſondern das Idealiſtiſche, oder die Seite der Unendlichkeit. Obſchon ſie nicht die Vollkommenheit des wahren Nichts gewinnen kann, ſo iſt ſie auch ſchon ſo das Unerträgliche für ihn, weil ſie der Abſolutheit des

Empirischen Gefahr droht, und in ihr die Forderung der Vernichtung des Gegensatzes liegt.

Jacobi sagt: „Gott ist, und ist außer mir, ein lebendiges, für sich bestehendes Wesen, oder Ich bin Gott. Es giebt kein Drittes.“ *) Es giebt ein Drittes, sagt dagegen die Philosophie, und es ist dadurch Philosophie, daß ein Drittes ist; — indem sie von Gott nicht bloß ein Seyn, sondern auch Denken, d. h. Ich prädicirt, und ihn als die absolute Identität von Beidem erkennt, kein Außer für Gott und darum ebenso wenig ihn als ein solches für sich bestehendes Wesen, was durch ein: Außer ihm bestimmt, d. h. außer welchem noch anderes Bestehen wäre, sondern außer Gott gar kein Bestehen und Nichts anerkennt: also das Entweder-Oder, was ein Princip aller formalen Logik und des der Vernunft entsagenden Verstandes ist, in der absoluten Mitte schlechthin vertilgt. Jener Jacobische Grundgedanke, worin sich seine Philosophie vollkommen ausspricht, (von dem man zugleich auch zeigen könnte, daß Jacobi nicht nur auf der vorhergehenden Seite, wo er ihn ausspricht, ihm widerspricht, indem er sagt, daß er „behaupte: Der Mensch findet Gott, weil er sich selbst nur in Gott finden kann:“ sondern auch an hundert anderen Stellen, wo er die Vernunft göttlich u. s. w. nennt, — wenn es nicht sonst genug gezeigt worden wäre, daß solche Anfänge von philosophischen Gedanken schlechthin nur etwas Geistreiches, nichts Philosophisches seyn sollen, und wo er diese seine Einfälle von Anderen philosophisch aufgenommen und sie im Ernst als eine Wahrheit fürs Wissen dargestellt findet, Atheismus und so weiter nicht nur wittert, sondern dogmatisch behauptet, und wo er selbst über das Einfällehaben hinausgeht, und ans Denken kommt, in einem absoluten Dualismus ist), — dieser Jacobische Grundsatz ist ebenso sehr Fichtesches Princip. Die moralische Weltordnung,

*) Werke B. III., S. 49.

welche im Glauben iſt, iſt ſchlechthin auch außer Ich; das Ich kommt in ſie, oder ſie kommt nur ins Ich, erhält nur Realität für Ich — im unendlichen Progreß. Für Ich können die Dinge ſchlechthin nicht werden, was ſie ſeyn ſollen, weil eben damit das Nicht-Ich aufhörte zu ſeyn, und Ich würde, Ich = Ich als wahrhaft abſolute Identität ohne einen zweiten Grundſatz wäre, das Ich etwas aufhöbe, was es ſelbſt geſetzt hat, und ſelbſt aufhörte Ich zu ſeyn. Es iſt alſo im Syſtem dieſes Wiſſens ſo wenig an ein Herauskommen aus dem Dualismus zu denken, als Jacobi nur verlangen kann. Die nicht dualiſtiſche Realität iſt im Glauben, und es giebt im Fichteſchen Syſtem ebenſo wenig dasjenige Dritte, welches wahrhaftig das Erſte und Einzige iſt, als auch die nicht dualiſtiſche Negativität, die Unendlichkeit, das Nichts rein ſeyn kann; ſie ſoll rein ſeyn, aber wird es nicht: ſondern ſie ſelbſt wird wieder fixirt, und dadurch abſolute Subjektivität. Jacobi, welcher, (indem er auf die eine Seite des Gegenſatzes, die Unendlichkeit, die formale Identität reflektirte), meinte, dieſer Nihilismus der Transcendental-Philoſophie wolle ihm ſein Herz aus dem Buſen reißen, hatte nur auf die andere Seite des Gegenſatzes, die ebenſo abſolut vorhanden, zu reflektiren, wo er alle die Affektionen und Gemüths-Zuſtände, alles geoffenbarte und geglaubte Empiriſche vor wie nach finden konnte.

Theoretiſche Wiſſenſchaft dieſes Idealismus heißt nun nichts Anderes, als das Hervorbringen jenes Gegenſatzes von Unendlichkeit und Endlichkeit; auf einer Seite: der Abſtraktion des reinen Wiſſens und Denkens, als Wiſſens und Denkens, und auf der anderen Seite: der Abſtraktion des Nichtwiſſens und Nichtdenkens, oder des Nicht-Ichs. Beides iſt nur im und fürs Wiſſen geſetzt, Eins Abſtraktion und Leerheit, wie das Andere. Die empiriſche Seite iſt im Theoretiſchen überhaupt die Abſtraktion des Mannigfaltigen, ein Nicht-Ich. Indem ſo das Reelle ſelbſt ganz formell oder ideell geſetzt wird, iſt das ganze Gerüſte

dieſes theoretiſchen Idealismus nichts als die Konſtruktion der logiſchen Formen, die von allem Inhalt abſtrahiren. Der wiſſenſchaftliche Weg, den dieſer formelle oder logiſche Idealismus in ſeinem Uebergang zur Realität, welchen er eine Deduktion derſelben nennt, iſt oben bezeichnet worden. Sein eigener Inhalt ſind die relativen Identitäten zwiſchen dem leeren Denken und der Abſtraktion der Mannigfaltigkeit, welche drei Glieder alſo ſelbſt ganz innerhalb des leeren Wiſſens fallen. Wir haben nunmehr die Integration dieſer Leerheit ihrem Inhalte nach zu betrachten. Im theoretiſchen Idealismus iſt das Empiriſche eine Abſtraktion; im praktiſchen aber tritt es als wahrhafte empiriſche ſicht- und fühlbare Realität auf. Die Natur, welche dort nur ein Nicht-Ich, ein bloß Negatives, beſtimmt als das Entgegengeſetzte überhaupt, war, tritt hier aus der Abſtraktion des Wiſſens in den Reichthum ihrer Realität, und in die Pracht ihrer Lebensfülle, — nämlich ein Saures und Süßes und Bitteres, ein Blaues und Rothes zu ſeyn, — heraus.

In der Jacobiſchen Philoſophie iſt dieſe Integration unmittelbar durch ihren urſprünglichen Empirismus, und die nicht abſtrahirte Beſonderheit des Subjekts ſchon vorhanden. In der Kantiſchen Philoſophie wird das Beſondere, deſſen die Allgemeinheit der Vernunft bedarf, (welche, inſofern ſie dieſes Bedürfniß hat, praktiſche Vernunft heißt), gleichfalls empiriſcher und ſorgloſerweiſe angenommen; das Vorhandenſeyn des Beſondern, der Neigungen und Leidenſchaften, des Pathologiſchen überhaupt, welches von der Vernunft zu bekämpfen, die Natur, welche von ihr zu bearbeiten, und dem Vernunftzweck, (denn er iſt in ihr jetzt noch nicht realiſirt), zu unterwerfen iſt, werden als gegeben: und der Inhalt des Vernunftzwecks ſelbſt, das höchſte Gut, Glückſeligkeit nach Verdienſt, (und jeder ſoll das Verdienſt haben, alſo allgemeine Glückſeligkeit überhaupt), iſt nach dem, worin denn dieſe Glückſeligkeit beſtehe, gleichfalls empiriſch vorausgeſetzt. Die Fichteſche Integration der Idealität durch die

Realität geſchieht a priori: nämlich durch den Glauben, welcher das Princip des Uebergangs vom Mangel in die Fülle überhaupt, oder die reine Form der Umwandlung des minus in plus und der Verknüpfung beider in gegenſeitigem Einwirken auf einander iſt; — aber auch nur die Form, denn die Materie ſelbſt, von der im minus der Idealität abſtrahirt worden iſt, iſt, wie nothwendig, ebenſo empiriſch und ohne Totalität, wie in den vorhergehenden Syſtemen.

Das Alles beherrſchende Grundprincip der Integration des Ideellen durch das Reelle, des Zuſammentreffens des leeren Denkens oder der Vernunft mit der, wie die Natur hier erſcheint, ihr gegenüberſtehenden Sinnenwelt beſteht darin, daß ſchlechthin Eins nicht iſt, was das Andere iſt, und daß in allem Verknüpfen derſelben keine wahrhafte Identität herauskommt. Die wahrhafte Identität und Ewigkeit iſt, wie fürs Wiſſen im Jenſeits des Glaubens: ſo im Praktiſchen und Reellen ebenfalls jenſeits, nämlich im unendlichen Progreß. Wie dort das leere Denken, als reines Wiſſen, oder theoretiſche Vernunft, ſo iſt es hier als reiner Wille, oder als praktiſche Vernunft abſolut, und ſo iſt auch ſein Entgegengeſetztes eine abſolute empiriſche Sinnenwelt. Die praktiſchen relativen Identitäten, welche Kant weniger ausgeführt hat, werden ſich in ihren verſchiedenen Zweigen ergeben.

Das Erſte bei der Integration vor Allem aber muß dieſes ſeyn, die Realität beider Glieder des Gegenſatzes gegen einander wieder einzuführen, oder die theoretiſche Abſtraktion aufzuheben, und den Glauben nach ſeinem Produkt zu konſtituiren. Das Theoretiſche beſteht in der Idealität, oder in der Reflexion auf die Unendlichkeit, welche ſowohl Unendlichkeit als ſolche, leeres Wiſſen, reines Denken: als auch abſolute Entgegenſetzung $0 = +1 - 1$ iſt; und jedes beſtimmt, daß Eins nicht iſt, was das Andere iſt. Eins iſt nur, inſofern das Andere eintritt, und wie das Andere eintritt, iſt es nicht. Die Realität der Unend-

lichkeit oder des leeren Denkens besteht in dem + 1 — 1, und das Bestehen dieses Gegensatzes giebt den Inhalt des Idealismus oder die logischen Formen; zugleich sind sie aber ideell = 0, und ihre wahre Wahrheit ist in der Unendlichkeit oder darin, daß sie Nichts sind.

Diese Idealität ist nun im Praktischen aufzuheben, das + 1 und — 1 soll nicht gleich Null seyn; und die Realität, die sie erhalten, ist, daß die Unendlichkeit, das leere Denken, welches die Mitte + 1 ,0, — 1 ist, worin sie untergehen, aus der Mitte auf die Seite tritt, und ihr gegenüber die Sinnenwelt, das Reich endlicher Existenz. Dieß Konstituiren beider, als Realitäten, heißt der reine Willensakt, welcher das Nichts des + 1 und — 1 zum absoluten Etwas dekretirt. Hierein fallen alle die Popularitäten: daß du zum Handeln da bist; und daß dein Handeln deinen Werth bestimmt; die Absolutheit der praktischen Vernunft, die absolute Freiheit u. s. w.

Nachdem aber diese Nichtse der absoluten Entgegensetzung schlechthin zu Realitäten dekretirt worden sind, so hängt alles Folgende formaliter am Glauben, welcher der Ausdruck der geforderten Identität beider ist. Aber er ist für die Erkenntniß und Konstruktion des Praktischen ganz formell; denn er drückt nichts als diese Forderung aus, die reine Linie eines Fadens, der schlechthin keine Erfüllung, keine Tiefe, noch Länge und Breite haben kann, und nur relative Identitäten, die immer noch die Forderung hinter sich haben, zuläßt. Die Subjektivität, Ich, reiner Wille, entgegengesetzt der Objektivität, ist in absolutem Gegensatz, und die Aufgabe der Identität und Integration schlechthin nicht zu lösen.

Der reine Wille soll reell werden, durch Handeln; die Realität, die ihm durch Handeln entspringt, soll aus ihm kommen, sein Eigenes seyn; sie muß also vorerst in ihm, ideell vorhanden seyn, als Absicht und Zweck des Subjekts. Das Ich soll schlechthin frei den Begriff entwerfen, aus absoluter Macht-

vollkommenheit ſeiner ſelbſt als Intelligenz, und der Wille ſoll durch keine andere Realität afficirt werden, die er ſich als irgendwoher gegeben zum Zweck machte, ſondern als reiner Wille nur den von ihm frei entworfenen Zweck haben. Indem der Menſch ſich zum Handeln beſtimmt, entſteht ihm der Begriff eines Zukünftigen, das aus ſeinem Handeln folgen werde, und dieß iſt das Formelle des Zweckbegriffs. Aber der Wille iſt reine Identität ohne allen Inhalt, und nur inſofern rein, als er ein durchaus Formales, Inhaltloſes iſt. Es iſt an ſich unmöglich, daß ſein Zweckbegriff aus ihm einen Inhalt habe: und es bleibt durchaus nichts als dieſer formale Idealismus des Glaubens, der das leere Subjektive des Zwecks ebenſo leer objektiv ſetzt, ohne im Mindeſten dem Zweck eine innere Realität oder Inhalt geben zu können, oder zu dürfen; denn ſonſt iſt der reine Wille nicht mehr das Beſtimmende. Und es bleibt nichts als die hohle Deklamation, daß das Geſetz um des Geſetzes willen, die Pflicht um der Pflicht willen erfüllt werden müſſe, und wie das Ich ſich über das Sinnliche und Ueberſinnliche erhebe, über den Trümmern der Welten ſchwebe u. ſ. w.

Dieſe erhabene Hohlheit und einzig konſequente Leerheit muß denn ſo viel nachgeben, auf Realität Rückſicht zu nehmen. Und wenn der Inhalt als ein Syſtem der Pflichten und Geſetze zu wiſſenſchaftlichem Behuf aufgeſtellt werden ſoll: wird entweder die ideale Realität oder der Inhalt der Geſetze, Pflichten und Tugenden empiriſch aufgerafft, (wie Kant es vorzüglich thut), oder von einem endlichen Anfangspunkt aus, fortlaufend an Endlichkeiten, (wie Fichte willkürlicherweiſe von Einem Vernunftweſen, und einem ſolchen, das keinen Leib hat u. ſ. w. anfängt), deducirt. Auf welche Art aber das Syſtem aufgeſtellt werde, entſteht, (weil die Realität nur eine Mannigfaltigkeit ſeyn kann, da ſie in Entgegenſetzung gegen die Idealität bleibt), eine und zwar unendliche Menge von Pflichten, Geſetzen oder Tugenden; die eben deswegen an und für ſich weder zur Tota-

lität, noch zur äußern Vollſtändigkeit eines Syſtems gelangen: als auch ſich in ihrer Beſtimmtheit nothwendig widerſprechen, und keiner Einſchränkung durcheinander oder eines Vorzugs und Unterordnung unter einander fähig ſind, weil jede in die ideelle Form geſetzt iſt, und alſo mit der Prätenſion der Abſolutheit auftritt. Die Fichteſchen und Kantiſchen moraliſchen Wiſſenſchaften ſind die empiriſchen Belege hierzu.

So ſteht auf einer Seite die reine Vernunft integrirt. Wenn ſie als reiner Wille ſich behauptet, iſt ſie in ihrer Behauptung eine hohle Deklamation. Giebt ſie ſich einen Inhalt, ſo muß ſie ihn empiriſch aufnehmen. Und wenn ſie ihm die Form praktiſcher Idealität gegeben, oder ihn zum Geſetz und Pflicht gemacht hat: ſo iſt ein abſoluter, alle Wiſſenſchaft aufhebender, totalitätloſer Widerſtreit dieſes Inhalts geſetzt.

Auf der andern Seite aber ſteht die durch den reinen Willensakt abſolut und zur empiriſchen Realität gemachte Natur. Was die idealiſtiſche Seite vernichtete, muß, weil ſie ſelbſt ſich abſolut dekretirt, ebenſo wieder hervortreten. Wäre die empiriſche Realität oder die Sinnenwelt nicht in der ganzen Stärke ihrer Entgegenſetzung, ſo hörte Ich auf, Ich zu ſeyn, es könnte nicht handeln, ſeine hohe Beſtimmung wäre dahin. Die überſinnliche Welt iſt nur die Flucht aus der ſinnlichen. Iſt nichts mehr, vor welchem geflohen wird, ſo iſt die Flucht und Freiheit und überſinnliche Welt nicht mehr geſetzt, und dieſe empiriſche Realität iſt ſo ſehr an ſich als Ich. Zugleich beſtimmt das Verhältniß, das ſie im Willensakt erhält, die Art, wie ſie ſeyn muß. Nämlich das Weſen des Ich beſteht im Handeln, das abſolute leere Denken ſoll ſich ſelbſt ſetzen, es iſt nicht geſetzt, es kommt ihm kein Seyn zu; aber die objektive Welt iſt das Seyn deſſelben, und es kann zu ſeinem wahren Weſen nur gelangen, daß es dieſes Seyn vernichtet: und die Natur iſt ſomit beſtimmt als bloße Sinnenwelt, als ein zu Vernichtendes, und muß als ein ſolches erkannt werden. Wenn dagegen ſich

das Ich ſo wie das Objektive als ſeyend erkennt, ſo erkennt es ſich als ſchlechthin abhängig von der Welt, und in einer abſoluten Nothwendigkeit befangen; es muß ſich nur als Negation der Sinnenwelt erkennen, und die Sinnenwelt alſo als ein zu Negirendes, oder als ein abſolut Schlechtes.

Jene erſte Erkenntniß der Welt, als eines Realen, welche vor dem reinen Willensakt vorhergeht, in welchem die Welt auch wieder abſolute Realität erhält, aber eine ſolche, welche vernichtet werden muß, d. h. die denkbar ſchlechteſte, — ſtellt der erſte Aufzug in der Beſtimmung des Menſchen vor; worin der Ich ſich als „eine durch das Univerſum beſtimmte Aeußerung einer durch ſich ſelbſt beſtimmten Naturkraft" erkennt, und „daß die Natur in ihm handle, daß er unter den ewigen Geſetzen der Natur und einer ſtrengen Nothwendigkeit ſtehe, daß es das Beruhigendſte ſeyn werde, ſeine Wünſche ihr zu unterwerfen, da ja ſein Seyn ihr völlig unterworfen iſt." Dieſen vernünftigen Gedanken aber „widerſtreben ſeine Wünſche. Warum ſollte er ſich die Wehmuth, den Abſcheu, das Entſetzen verhehlen, welche über einen ſolchen Schluß ſein Innerſtes ergreifen?" *)

Dieſer ungeheure Hochmuth, dieſer Wahnſinn des Dünkels dieſes Ich, ſich vor dem Gedanken zu entſetzen, ihn zu verabſcheuen, wehmüthig zu werden darüber, daß Er Eins ſey mit dem Univerſum, daß die ewige Natur in ihm handle: ſeinen Vorſatz, ſich den ewigen Geſetzen der Natur und ihrer heiligen und ſtrengen Nothwendigkeit zu unterwerfen, zu verabſcheuen, ſich darüber zu entſetzen und wehmüthig zu werden: in Verzweiflung zu gerathen, wenn er nicht frei ſey, frei von den ewigen Geſetzen der Natur und ihrer ſtrengen Nothwendigkeit: ſich unbeſchreiblich elend durch jenen Gehorſam zu machen zu glauben — ſetzt überhaupt ſchon eine von aller Vernunft entblößte allergemeinſte Anſicht der Natur und des Verhältniſſes der Einzelnheit

*) S. 48 — 50, passim.

zu ihr voraus; — eine Anſicht, welcher die abſolute Identität des Subjekts und Objekts durchaus fremd, und deren Princip die abſolute Nichtidentität iſt: welche alſo die Natur auch ſchlechthin nur unter Form abſoluter Entgegenſetzung, alſo als reines Objekt begreifen kann, von dem es nur möglich iſt, abhängig zu ſeyn, oder es von ſich abhängig zu machen, — die ſich überhaupt im Kauſalzuſammenhang befindet; — eine Anſicht der Natur als eines Dinges, worin (Beſt. des Menſchen S. 106.) ſich „Unterſchiede von grün, ſüß, roth, glatt, bitter, Wohlgeruch, rauh, Violinſchall, Uebelgeruch, Klang der Trompete," vorfinden. Was mögen außer ſolchen Qualitäten, (und welche andere teleologiſche Qualitäten Fichte auch noch von der Natur kennt, werden wir unten ſehen), ferner die Geſetze der Natur ſeyn, von denen öfters wiederholt wird, daß: „in ihr Innres kein erſchaffner Geiſt dringe?" Als ob ſie etwas ganz Anderes wären, als vernünftige Geſetze; — Geſetze, denen der Ich ſich ſchämt, ſich zu unterwerfen, denen zu gehorchen ihn unbeſchreiblich elend machen, welchen unterworfen zu ſeyn ihn in Verzweiflung bringen würde?

Nachdem der Ich im zweiten Aufzug ſeiner Beſtimmung dieſe Natur, vor der er ſich ſo ſehr entſetzt, durch Wiſſen, wie wir oben geſehen haben, zu verlieren meint, und über ihren Verluſt wieder ebenſo troſtlos wird und in Verzweiflung geräth, als über ihr Seyn, ſo ſtellt er ſie ſich durch ſeine Beſtimmung, das Handeln, und den reinen Willensakt her: als eine Natur, welche vernichtet werden müſſe. Dieſe Anſchauung der Natur, als Etwas, das nichts an ſich, ſondern reine Erſcheinung ſey, alſo keine Wahrheit, noch Schönheit in ſich hat, gründet denn eine Teleologie der Natur, und eine Phyſikotheologie, welche der ältern dem Inhalt nach geradezu entgegengeſetzt, aber der Form nach in gleichem Princip gegründet iſt. Jene ältere Teleologie nämlich bezog die Natur im Einzelnen auf Zwecke, die außer dieſem Einzelnen, ſo daß jedes nur um eines Andern wil-

len geſetzt wäre: im Ganzen aber bilde ſie ein Syſtem, das den Quell ſeines Lebens zwar auch außer ſich hätte, aber ein Abglanz ewiger Schönheit, Vernunft, wäre, und die höchſte und ſeligſte Wahrheit, das vollkommene Geſetz der höchſten Weisheit in ſich trüge. Die Fichteſche Teleologie ſtellt dasjenige, was als Natur erſcheint, gleichfalls als um eines Andern willen Vorhandenes, nämlich um den freien Weſen eine Sphäre und Spielraum zu bilden, und um zu Trümmern werden zu können, über denen ſie ſich erhöben, und ſo ihre Beſtimmung erreichten. Dieß gemeine teleologiſche Princip, daß die Natur nichts an ſich, ſondern nur in Beziehung auf ein Anderes, ein abſolut Unheiliges und Todtes iſt, hat die Fichteſche Philoſophie mit aller Teleologie, beſonders des Eudämonismus, gemeinſchaftlich: aber was die Natur durch und für das Andere iſt, darin iſt die Fichteſche Teleologie den andern entgegengeſetzt. Wie die Natur in der Phyſikotheologie der Ausdruck ewiger Wahrheit iſt, ſo iſt ſie in der Kantiſchen und Fichteſchen Moraltheologie, ein zu Vernichtendes, an dem der Vernunftzweck ewig erſt zu realiſiren iſt, von Wahrheit entblößt, das Geſetz der Häßlichkeit und Vernunftwidrigkeit an ſich tragend.

Es brechen hier die gemeinſten Litaneien über das Uebel in der Welt ein, deren Peſſimismus Kant an die Stelle des Optimismus geſetzt hat, indem Kant und ihm nach Fichte dasjenige, was Voltaire, dem von der Frömmelei in die Empirie des gemeinen Lebens herabgezogenen Optimismus, ſich auf eben den Standpunkt der Empirie ſtellend, und alſo ganz konſequent ad hominem entgegenſetzte, in philoſophiſche Form brachten, und ſyſtematiſch erwieſen; wodurch denn jene Konſequenz ganz und gar verloren geht, und die relative Wahrheit des Empiriſchen gegen Empiriſches zu einer abſoluten werden ſoll. Das Voltaireſche Verfahren iſt ein Beiſpiel von ächtem geſunden Menſchenverſtand, den dieſer Menſch in ſo hohem Grade beſeſſen hat, und von dem Andere ſoviel ſchwatzen, um ihre Ungeſundheiten

für Menschenverstand zu verkaufen. Da eine philosophische Idee in die Erscheinung herabgezogen, und mit den Principien der Empirie verbunden, unmittelbar eine Einseitigkeit wird: so stellt der wahrhafte gesunde Menschenverstand ihr die andere Einseitigkeit, die sich ebenso in der Erscheinung findet, entgegen, und zeigt damit die Unwahrheit und Lächerlichkeit der ersten; indem für jene erste sich auf die Erscheinung und Erfahrung berufen wird, er aber in eben dieser Erfahrung und Erscheinung das Gegentheil aufzeigt. Weiter aber geht der Gebrauch und die Wahrheit der zweiten Einseitigkeit für sich nicht, und der ächte gesunde Menschenverstand muthet ihr auch nicht mehr zu. Die Schulpedanterei macht sich hingegen gegen den gesunden Menschenverstand wieder auf dieselbe Weise lächerlich, daß sie das, wovon er nur diesen relativen Gebrauch ad hominem machte, absolut aufnimmt, und es ernsthafterweise in philosophische Form gießt. Dieses Verdienst hat die Kantische und Fichtesche Philosophie sich um die Voltairesche Argumentation erworben; — ein Verdienst, dessen sich die Deutschen allgemein rühmen, einen französischen Einfall auszubilden und ihn verbessert, in sein gehöriges Licht gestellt, und gründlichermaßen ausgeführt und wissenschaftlich gemacht zurückzugeben: d. h. ihm gerade noch die relative Wahrheit, die er hat, zu nehmen, dadurch, daß ihm allgemeingültige Wahrheit, deren er nicht fähig ist, ertheilt werden sollte.

Durch die absolute Subjektivität der Vernunft und ihre Entgegensetzung gegen die Realität, ist nunmehr die Welt der Vernunft absolut entgegengesetzt, dadurch absolute vernunftlose Endlichkeit und unorganische Sinnenwelt, die im unendlichen Progreß gleich Ich werden soll, d. h. absolut ist und bleibt. Also als etwas Vernunftwidriges zeigt sich schon die physische Natur (Best. d. Menschen S. 221. ff.) „sie widerstrebt, unserem Geschlecht seinen Unterhalt zu gewähren," also daß „*unsterbliche Geister genöthigt sind, alles ihr Dichten und Trach-*

ten und ihre ganze Anstrengung auf den Boden zu heften, der ihre Nahrung trägt. Noch jetzt ereignet sich oft, daß eine feindselige Witterung zerstört, was jahrelange Arbeit erforderte, und den fleißigen und sorgfältigen Mann, unverschuldet," (doch wohl auch oft mit Schulden) „dem Hunger und dem Elende Preis giebt; Wasserfluthen, Sturmwinde, Vulkane, Erdbeben; Krankheiten, welche noch" in diesem laufenden Jahre „die Menschen wegraffen, in der Blüthe ihrer Kräfte, und Kinder, deren Daseyn ohne Frucht und Folge vorübergeht; annoch Seuchen" u. s. w. „So kann es aber nicht immerdar bleiben sollen." Jedoch habe diese bewußtlose Natur immer noch viel mehr Verstand, als die Art, wie das Menschengeschlecht existirt, von dem „annoch Horden Wilde ungeheure Wüsteneien durchirren, die, wenn sie sich begegnen, einander festlich auffressen; auch Heere, wenn sie einander erblicken, bringen einander um. So ausgerüstet mit dem Höchsten, was der menschliche Verstand ersonnen, durchziehen Kriegsflotten durch den Sturm und die Wellen die Meere, um einander umzubringen. Diese verkehrten Menschen, wovon ein Theil den anderen als Sklaven hält, obwohl unter sich in ewigem Kampfe, treten doch sogleich gegen das Gute, das schon für sich immer das Schwächere ist, sobald es sich blicken läßt, mit einander in Verbindung:" was sie gar nicht nöthig hätten, da außer dem, daß das Gute schon für sich das Schwächere ist, auch die Guten an ihrem Theil ihre Sache ebenso schlecht machen. Denn bei Beförderung des Vernunftzwecks, für dessen unfehlbare Erreichung die Vernunft bürgt, betragen sich die Guten, in deren Thun das Ziel der Menschheit und auf deren Thun in der moralischen Weltordnung gerechnet ist, — diese Guten betragen sich wie einfältige Spießbürger: „Die Guten haben oft eine geheime Eigenliebe, tadeln und beschuldigen einander, jeder" solcher Guten „hält die Verbesserung, die er machen

will, gerade für die wichtigſte und beſte, und klagt die anderen Guten, denen die ſeinige nicht ſo wichtig iſt, der Verrätherei der guten Sache an; u. ſ. f.," wie das in der Beſtimmung des Menſchen *) ſelbſt ausführlicher zu leſen ſteht. Kurz eine moraliſche Empfindelei, wenn ſie nur nach der Seite des Häßlichen und Unnützen hingeht, wie ſonſt die Frömmelei nach der Seite des Guten und Nützlichen, wird zur vernünftigen Anſicht der Welt. Und die Philoſophie hat ſich ſelbſt in die gemeine Anſicht der Subjektivität geſtellt, welche, ſelbſt eine Zufälligkeit und Willkür, d. h. ein Uebel, auch objektiv das Uebel, d. h. Zufälligkeit und Willkür erblickt; und ihrer eigenen Erhebung, ſo wie der Erhebung ihrer Anſicht der Welt aus der Anſicht einer empiriſchen Nothwendigkeit, welche Eins iſt mit der Zufälligkeit, in die Anſicht einer ewigen Nothwendigkeit, welche Eins iſt mit der Freiheit, — der Nothwendigkeit der als Weltlauf exiſtirenden Weisheit — und das, was Plato von der Welt ſagt, daß „die Vernunft Gottes ſie als einen ſeligen Gott geboren habe," zu erkennen, — ſich völlig begeben.

Die Religion theilt mit dieſer Philoſophie der abſoluten Subjektivität ſo wenig ihre Anſicht, daß, indem dieſe das Uebel nur als Zufälligkeit und Willkür der ſchon an ſich endlichen Natur begreift, ſie vielmehr das Böſe als Nothwendigkeit der endlichen Natur, als Eins mit dem Begriff derſelben darſtellt: aber für dieſe Nothwendigkeit zugleich eine ewige, d. h. nicht eine in den unendlichen Progreß hinaus verſchobene und nie zu realiſirende, ſondern wahrhaft reale und vorhandene Erlöſung darſtellt; und der Natur, inſofern ſie als endliche und einzelne betrachtet wird, eine mögliche Verſöhnung darbietet, deren urſprüngliche Möglichkeit, das Subjektive im urſprünglichen Abbilde Gottes geſetzt iſt, ihr Objektives aber, die Wirklichkeit in ſeiner ewigen

*) S. 226 — 230.

Menschwerdung, die Identität jener Möglichkeit und dieser Wirklichkeit aber durch den Geist als das Einsseyn des Subjektiven mit dem Mensch gewordenen Gotte: so daß die Welt an sich rekonstruirt, erlöst, und auf eine ganz andere Weise geheiligt ist, als daß in dem Ideal der moralischen Weltordnung, die Vulkane u. s. w. nicht immerdar so bleiben, wie sie annoch sind, daß jene nach und nach ausbrennen, die Orkane zahmer, die Krankheiten weniger schmerzhaft, der Dunstkreis der Wälder und Sümpfe verbessert werde u. s. w. Und weil in der Religion die Welt ihrem Wesen nach geheiligt ist, so wird sie nur für die Beschränktheit des Erkennens, die empirische Anschauung und das eigene Zwecksetzen als ungeheiligt, die vollkommene Anschauung und die ewige Seligkeit aber ausdrücklich jenseits der Beschränktheit gesetzt; — der Beschränktheit, welche in der moralischen Weltordnung immanent seyn: und zu deren Behuf sogar die Vulkane ausbrennen, die Erdbeben zahmer werden u. s. w., die Völker einander nicht mehr mit Krieg überziehen, noch ausplündern u. s. w.: und die schlechthin bleiben soll. In dieser Philosophie ist hingegen die Welt weder ursprünglich Natur und göttlich, noch nach ihrer sittlichen Seite versöhnt, sondern an sich etwas Schlechtes; für die Endlichkeit aber ist das Böse doch nur ein Zufälliges und Willkürliches. Wenn aber die physische und sittliche Welt an sich mehr als schlechte Sinnenwelt, und die Schlechtigkeit nicht absolut wäre: so fiele auch das andere Absolute, die Freiheit, dieser reine Wille, der eine Welt braucht, in der die Vernunft erst zu realisiren ist, und so der ganze Werth des Menschen hinweg; weil diese Freiheit nur ist, indem sie negirt, und nur negiren kann, solang das ist, was sie negirt.

So wenig nun das Ursprüngliche als Natur, die absolute Vernunft als an sich seyend, und nicht erst im unendlichen Progreß werdend wahrhaft erkannt ist: ebenso wenig ist auch das Differenzverhältniß nach seiner Wahrheit erkannt; denn dieses

iſt als Anſich begriffen, und deswegen nicht aufzuheben. Für daſſelbe ſoll das Uebel ein Zufälliges ſeyn, da es doch ſelbſt allein das Uebel iſt. Jenes Uebel aber, das ſich für das Differenzverhältniß und Abſondern von dem Ewigen noch beſonders finden ſoll, kann nicht anders beſtimmt werden, als daß es das jener abſoluten Abſonderung Entgegengeſetzte iſt. Das der Abſonderung Entgegengeſetzte aber iſt nichts als das Einsſeyn mit dem Ewigen, und dieſes müßte das Uebel ſeyn; wie wir oben geſehen haben, daß das Einsſeyn mit dem Univerſum, — daß das Univerſum in mir lebt und wirkt, der Gehorſam gegen das ewige Geſetz der Natur und der heiligen Nothwendigkeit, — das Entſetzlichſte und Wehmüthigſte für den Ich iſt. So wenig die Differenz oder das Uebel richtig begriffen iſt, ebenſo wenig kann auch die Rekonſtruktion ächter Art ſeyn; weil das Unendliche dem Endlichen, das Ideelle, die reine Vernunft dem Reellen, der Exiſtenz als urſprünglich unvereint, und unvereinbar geſetzt iſt.

Dieſe Rekonſtruktion müßte das Weſen des Geiſtes enthüllen, und ihn darſtellen, wie in ihm als frei die Natur ſich reflektirt, die ſich in ſich zurücknimmt, und ihre urſprüngliche ungeborgte reelle Schönheit in das Ideelle oder die Möglichkeit und ſomit ſich als Geiſt erhebt: welches Moment, inſofern die Identität als Urſprünglichkeit mit der Totalität verglichen wird, dadurch allein als Bewegung und Zertrümmerung der Identität und als Rekonſtruktion erſcheint; — und wie das Weſen der Natur, in der Form der Möglichkeit, oder als Geiſt, ſeiner ſelbſt als ein lebendiges Ideal in anſchaubarer und thätiger Realität genießt, und als ſittliche Natur ſeine Wirklichkeit hat, in welcher das ſittlich Unendliche, oder der Begriff, und das ſittlich Endliche, oder die Individualität ſchlechthin Eins ſind.

Aber da in dieſem Formalismus einmal der Geiſt als Indifferenz abſolut gegen das Differente fixirt iſt, kann keine wahre Realität des Sittlichen, kein Einsſeyn des Begriffs deſſelben und ſeiner Wirklichkeit Statt finden. Das praktiſch Ideale, der

durch den reinen Willen geſetzte Zweckbegriff, iſt jene reine Indifferenz und Leerheit: der Inhalt aber das Beſondere der Individualität, oder Empiriſche des Wohlſeyns; und beide unfähig, in einer ſittlichen Totalität Eins zu ſeyn. Die abſolute Mannigfaltigkeit dieſer Empirie, formell aufgenommen in die Indifferenz oder in den Begriff giebt eine Mannigfaltigkeit von Rechten: ſo wie die formelle Totalität derſelben, und ihr Reellwerden die Rechtsverfaſſung und den Staat. Nach dem Princip des Syſtems, daß der Begriff in dieſer unverrückten Form der Entgegenſetzung abſolut ſey, iſt das Rechtliche, und die Konſtruktion des Rechtlichen als eines Staats, ein Fürſichſeyendes, und der Lebendigkeit und Individualität abſolut Entgegengeſetztes. Es iſt nicht das Lebendige ſelbſt, das ſich in dem Geſetz zugleich allgemein ſetzt, und in dem Volke wahrhaft objektiv wird; ſondern ihm tritt das Allgemeine, für ſich fixirt, als ein Geſetz ſchlechthin gegenüber, und die Individualität befindet ſich unter abſoluter Tyrannei. Das Recht ſoll geſchehen, aber nicht als innere, ſondern als äußere Freiheit der Individuen, die ein Subſumirtwerden derſelben unter den ihnen fremden Begriff iſt. Der Begriff wird hier zum ſchlechthin Objektiven und zur Geſtalt eines abſoluten Dings, von welchem abhängig zu ſeyn, die Vernichtung aller Freiheit iſt.

Was aber die andere Seite betrifft, nämlich daß der vom reinen Willen producirte Zweckbegriff, wenn von ihm wirklich etwas mehr als Formelles producirt werden könnte, ſubjektiv ſey und als Sittlichkeit der Einzelnen oder als Moralität ſich darſtelle: ſo iſt hier der Inhalt des Begriffs, die in ideeller Form als Zweck und Abſicht geſetzte Realität, irgend ein empiriſch Gegebenes, und nur die leere Form das Aprioriſche. Es iſt aber nicht der materielle Theil des Zwecks, ſondern ſeine formelle Seite (der reine Wille) dasjenige, was mein iſt; Ich iſt ſelbſt der reine Wille. Aber an eine wahre Sittlichkeit, nämlich eine wahre Identität des Allgemeinen und Beſondern, der Materie

und der Form, ist hier ebenso wenig zu denken. Weil die Leerheit des reinen Willens und des Allgemeinen das wahrhaft Aprioriſche ist, so ist das Besondere ein schlechthin Empiriſches. Was denn an und für sich Recht und Pflicht ist, eine Bestimmung hiervon zu geben, wäre widersprechend; denn der Inhalt hebt sogleich den reinen Willen, die Pflicht um der Pflicht willen auf, und macht die Pflicht zu etwas Materialem. Die Leerheit des reinen Pflichtgefühls und der Inhalt kommen einander beständig in die Quere. Und da die Moralität, damit sie rein sey, in nichts Anderem, als in der leeren Form des Bewußtseyns gesetzt werden darf, daß ich weiß, daß ich pflichtmäßig handle: so muß eine Sittlichkeit, die sonst für sich rein ist, sich den Inhalt ihres Thuns aus ihrer höheren wahrhaft sittlichen Natur schöpfen; und der Zusatz dieses Bewußtseyns, worin schlechthin das Moraliſche bestehen soll, dient zu nichts, als sie zu legiren und zu verunreinigen. Wenn in der wahren Sittlichkeit die Subjektivität aufgehoben ist, so wird dagegen durch jenes moraliſche Bewußtseyn das Vernichten der Subjektivität gewußt, und damit die Subjektivität in ihrem Vernichten selbst festgehalten und gerettet, und Tugend, indem sie sich in Moralität verwandelt, zum nothwendigen Wissen um ihre Tugend, d. h. zum Phariſäismus.

Wird aber nicht wahre Sittlichkeit vorausgesetzt, so steht es frei, indem die Moralität in der Form besteht, alle moraliſchen Zufälligkeiten in die Form des Begriffs zu erheben, und der Unsittlichkeit eine Rechtfertigung und ein gutes Gewissen zu verschaffen. Die Pflichten und Gesetze, da sie in dem Systeme, wie oben gezeigt, eine unendlich auseinander geworfene Mannigfaltigkeit, jede von gleicher Absolutheit, sind, machen eine Wahl nothwendig; welche Wahl schlechthin das Subjektive ist, denn das Objektive, die Form der Allgemeinheit, ist das Gemeinschaftliche aller. Nun kann kein wirklicher Fall einer Handlung erdacht werden, der nicht mehrere Seiten hätte, von welchen, in-

dem andere Pflichten übertreten, anderen gehorcht, indem anderen Pflichten gehorcht, andere übertreten werden, — in welchem nicht Seiten ſind, die als Pflichten gelten müſſen; denn jede Anſchauung eines wirklichen Falls iſt unendlich durch den Begriff beſtimmbar. Beſtimmt der eigene zufällige, ſchlechte Sinn dieſe Wahl, ſo iſt er eine Unſittlichkeit, die ſich aber durch das Bewußtſeyn der Seite der Handlung, von der ſie Pflicht iſt, vor ſich ſelbſt rechtfertigt und ſich ein gutes Gewiſſen giebt. Iſt aber das Gemüth ſonſt für ſich redlich genug, objektiv handeln zu wollen, ſo ſteht ihm die Zufälligkeit der Pflichten, weil ihrer eine Menge ſind, in der Menge aber das Einzelne ein Zufälliges wird, gegenüber. Und es muß in jene traurige Unſchlüſſigkeit und in Schwäche verfallen, welche darin beſteht, daß für das Individuum nur Zufälligkeit vorhanden iſt, und es ſich aus ſich ſelbſt keine Nothwendigkeit erſchaffen kann, noch darf. Entſcheidet es ſich aber für irgend eine der vielen Pflichten, ſo hat eine Entſcheidung ihre Möglichkeit in der Bewußtloſigkeit über die unendliche Menge der Pflichten, in welche als in unendliche Qualitäten, wie jedes Wirkliche, ſo der wirkliche Fall des Handelns, aufgelöſt werden kann, und aus Pflicht aufgelöſt werden muß. Das Wiſſen dieſer Qualitäten, welche die Pflichtbegriffe abgeben, iſt, weil ſie empiriſch unendlich ſind, unmöglich, und doch als Pflicht ſchlechthin gefordert. Indem auf dieſe Weiſe die Bewußtloſigkeit über den ganzen Umfang der Rückſichten bei der Handlung, und Mangel an der erforderten Einſicht ſchlechthin nothwendig wird: ſo muß das Bewußtſeyn dieſer Zufälligkeit des Handelns vorhanden ſeyn, was gleich iſt dem Bewußtſeyn der Immoralität. Aechte Sittlichkeit wird alſo durch den Zuſatz dieſer Art von Bewußtſeyn ſeiner Pflichtmäßigkeit verunreinigt, und durch dieſe Moralität womöglich unſittlich gemacht; der Unſittlichkeit ſelbſt durch das Bewußtſeyn irgend einer Pflicht, das ihr nach dem Begriff der Sache nicht fehlen kann, die Rechtfertigung des Unſittlichen: ſtrebenden redlichen Gemüthern

aber das Bewußtſeyn nothwendiger Unſittlichkeit, nämlich die Sittlichkeit überhaupt unter der Geſtalt der Zufälligkeit der Einſicht gegeben, welche ſie ſchlechthin nicht haben ſoll. Und darum hat dieſe Vorſtellung der Sittlichkeit, als Moralität, indem das wahrhaft Sittliche durch ſie in Niederträchtigkeit, die Kraft in Schwäche umgewandelt, die Niederträchtigkeit aber als Moralität gerechtfertigt wird, ſo leicht aus der Philoſophie, als Wiſſenſchaft, in das allgemeine Publikum übergehen, und ſich ſo beliebt machen können.

Die Realität des Idealen, die wir bisher betrachteten, war der Inhalt, den das leere Ideelle des reinen Willens erhielt. Außer dieſem immer noch Innern iſt noch die äußere Seite des Zweckbegriffs, welche, (wir haben geſehen wie), nunmehr einen Inhalt hat, übrig: nämlich die Seite des formalen Idealismus, nach welcher ſich die bisherige praktiſche Ueberſinnlichkeit zugleich als Erſcheinung darſtellt. Dieſe Erſcheinung iſt das Ganze der Handlung, theils angeſchaut in der empiriſchen Form, auseinandergezogen als Veränderung und Wirkungen in der Zeit: theils aber ſoll die Realität des überſinnlichen Zweckbegriffs auch eine folgereiche Fortſetzung der Handlung in der überſinnlichen Welt ſelbſt ſeyn, — Princip einer Reihe von geiſtigen Wirkungen; welches Letztere nichts ausdrückt, als die in das Geiſtige ſelbſt hineingetragene Empirie und Zeitlichkeit, wodurch das Geiſtige ein Geiſterreich wird. Denn im wahrhaft Geiſtigen und in der Idee iſt keine Reihe noch Folge; nur wenn die Idee vors Erſte dadurch verendlicht iſt, daß ſie einer ſinnlichen Sphäre entgegen und als geiſtige geſetzt, und dann dieſe geiſtige Sphäre ſelbſt wieder in eine unendliche Menge von geiſtigen Atomen, Subjektivitäten als Bürgern eines Dings, das Geiſterreich heißt, qualitativ zerſplittert iſt, — kann von geiſtigen Folgen die Rede ſeyn. Das Spekulative, was darin liegt, daß die Idee, die übrigens ſelbſt nur empiriſch als Zweck eines Handelns und als ein von Subjektivität Afficirtes vorkommt, das Ewige iſt

desjenigen, was in der Sinnenwelt als eine Reihe von Veränderungen erſcheint, — verliert ſich ſo zum Ueberfluſſe noch vollends durch die Form einer abſoluten geiſtigen Sphäre, in welcher Folgen ſind, und ihren Gegenſatz, den ſie gegen eine noch außer ihr vorhandene ſinnliche Welt hat, wenn jenes Ueberſinnliche nicht ſchon ſelbſt ſinnlich genug wäre. Die Konſtruktion der ſittlichen Idee, hier des Vernunftzwecks, der in der moraliſchen Weltordnung realiſirt werden ſoll, geht, ſtatt ſich in dem philoſophiſchen Standpunkte zu halten, in empiriſch geſchichtliche Rückſichten aus, und die Ewigkeit der ſittlichen Idee in einen empiriſch-unendlichen Progreß über. Von Spekulativem iſt nichts zu ſehen, als die Idee des Glaubens, durch welchen die Identität des Subjektiven und Objektiven, des Idealen und Realen geſetzt iſt; — eine Idee, die aber etwas ſchlechthin Formelles bleibt. Sie dient nur, um von dem leeren reinen Willen auf das Empiriſche hinüberzuſpringen. Was zum Grunde liegen bleibt, iſt die abſolute Endlichkeit eines Subjekts und eines Handelns, und ihm gegenüber eine zu vernichtende, vernunftloſe Sinnenwelt, und dann eine in die Unendlichkeit intellektueller Einzelnheiten aus einander geworfene, und der ſinnlichen abſolut entgegengeſetzte überſinnliche Welt; — deren wahrhafte und inhaltreiche Identität, (da alle dieſe Endlichkeiten abſolut ſind), ein Jenſeits, und in allem Bisherigen, was wir von der Sittlichkeit betrachtet haben, nirgends aufgetreten iſt. Und daß auf dieſe Weiſe (da nach dem Syſtem das Ich, als das Abſolute, ſich im Theoretiſchen mit einem Nicht-Ich afficirt bekennt, aber im Praktiſchen dieſe Zeitlichkeit aufzulöſen vorgiebt) die Vernunft-Idee der Identität des Subjektiven und Objektiven etwas für die Wiſſenſchaft rein Formelles und bloß Vorgegebenes iſt, — konnte ſo nur erwieſen werden, daß an jenem Praktiſchen gezeigt wurde, wie dieſe Idee in demſelben nicht konſtruirt, ſondern durchgehends abweſend, und vielmehr nicht ein geſunder, ſondern ein von aller Geſundheit abgekommener, in Reflexions-

Aberglauben verhärteter und in formeller Wiſſenſchaft, (welche er ſeine Deduktion nennt), ſteckender Verſtand herrſchend iſt; von welchem wir die untergeordnete Sphäre, worin Spekulation zu finden iſt, (nämlich die Idee der transcendentalen Einbildungskraft), bei der Kantiſchen Philoſophie beleuchtet haben: und welchem wir in dem, was ihm Ideale, moraliſche Weltordnung, Vernunftzweck ſind, in ſeinen praktiſchen Realitäten, um die Abweſenheit der Idee an ihnen ſelbſt zu zeigen, denn auch haben folgen müſſen.

Nachdem auf dieſe Weiſe, durch die Totalität der betrachteten Philoſophien, der Dogmatismus des Seyns in den Dogmatismus des Denkens, die Metaphyſik der Objektivität in die Metaphyſik der Subjektivität umgeſchmolzen: und alſo der alte Dogmatismus und Reflexionsmetaphyſik, durch dieſe ganze Revolution der Philoſophie, zunächſt nur die Farbe des Innern, oder der neuen und modiſchen Kultur angezogen, die Seele, als Ding, in Ich, als praktiſche Vernunft, in Abſolutheit der Perſönlichkeit und der Einzelnheit des Subjekts, — die Welt aber, als Ding, in das Syſtem von Erſcheinungen, oder von Affektionen des Subjekts und geglaubten Wirklichkeiten, — das Abſolute aber, als ein Gegenſtand und abſolutes Objekt der Vernunft, in ein abſolutes Jenſeits des vernünftigen Erkennens ſich umgewandelt: und dieſe Metaphyſik der Subjektivität (während andere Geſtalten derſelben auch ſelbſt in dieſer Sphäre nicht zählen) den vollſtändigen Cyklus ihrer Formen in der Kantiſchen, Jacobiſchen und Fichteſchen Philoſophie durchlaufen, und alſo dasjenige, was zur Seite der Bildung zu rechnen iſt, (nämlich das Abſolutſetzen der einzelnen Dimenſionen der Totalität, und das Ausarbeiten einer jeden derſelben zum Syſtem), vollſtändig dargeſtellt und damit das Bilden beendigt hat; ſo iſt hierin unmittelbar die äußere Möglichkeit geſetzt, daß die wahre Philoſophie, aus dieſer Bildung erſtehend, und die Abſolutheit der Endlichkeiten derſelben vernichtend, mit ihrem ganzen, der Totalität unterworfenen Reichthum ſich als vollendete Erſchei-

nung zugleich darstellt. Denn, wie die Vollendung der schönen Kunst durch die Vollendung der mechanischen Geschicklichkeit, so ist auch die reiche Erscheinung der Philosophie durch die Vollständigkeit der Bildung bedingt; und diese Vollständigkeit ist durchlaufen.

Der unmittelbare Zusammenhang aber dieser philosophischen Bildungen mit der Philosophie, — ein Zusammenhang, dessen die Jacobische Philosophie am Meisten entbehrt, — und ihre positive, wahrhafte aber untergeordnete Stelle in derselben, erhellt aus demjenigen, was sich bei Gelegenheit dieser Philosophien über die Unendlichkeit, die ihr zum Absoluten gemachtes, und dadurch mit der Entgegensetzung gegen die Endlichkeit behaftetes Princip ist, ergeben hat; indem in denselben das Denken als Unendlichkeit und negative Seite des Absoluten, welche die reine Vernichtung des Gegensatzes oder der Endlichkeit, aber zugleich auch der Quell der ewigen Bewegung oder der Endlichkeit, die unendlich ist, d. h., die sich ewig vernichtet, — aus welchem Nichts und reinen Nacht der Unendlichkeit die Wahrheit als aus dem geheimen Abgrund, der ihre Geburtsstätte ist, sich emporhebt, — erkannt wird.

Da für die Erkenntniß diese negative Bedeutung des Absoluten oder die Unendlichkeit durch die positive Idee, daß das Seyn schlechthin nicht außer dem Unendlichen, Ich, Denken, sondern beide Eins sind, bedingt ist: so war von diesen Reflexionsphilosophien theils nichts abzuhalten, als daß die Unendlichkeit, Ich, nicht wieder, wie in ihnen geschah, statt unmittelbar ins Positive der absoluten Idee überzuschlagen, auf diesem Punkte sich fixirte und zur Subjektivität wurde, wodurch sie wieder in den alten Gegensatz und in die ganze Endlichkeit der Reflexion heruntersiel, die sie selbst vorher vernichtete; theils aber ist die Unendlichkeit und das Denken, das sich als Ich und Subjekt fixirt, und das Objekt oder das Endliche so gegen sich über erhält, (also von dieser Seite auf gleicher Stufe mit ihm steht),

auf der andern Seite (weil ſein innerer Charakter Negation, Indifferenz iſt) dem Abſoluten näher als das Endliche: ſo auch die Philoſophie der Unendlichkeit der Philoſophie des Abſoluten näher, als die des Endlichen.

Der reine Begriff aber, oder die Unendlichkeit, als der Abgrund des Nichts, worin alles Seyn verſinkt, muß den unendlichen Schmerz, der vorher nur in der Bildung geſchichtlich und als das Gefühl war, worauf die Religion der neuen Zeit beruht, — das Gefühl: Gott ſelbſt iſt todt, (dasjenige, was gleichſam nur empiriſch ausgeſprochen war, mit Pascals Ausdrücken: la nature est telle qu'elle marque partout un Dieu perdu et dans l'homme et hors de l'homme) rein als Moment, aber auch nicht als mehr denn als Moment, der höchſten Idee bezeichnen; und ſo dem, was etwa auch entweder moraliſche Vorſchrift einer Aufopferung des empiriſchen Weſens oder der Begriff formeller Abſtraktion war, eine philoſophiſche Exiſtenz geben, und alſo der Philoſophie die Idee der abſoluten Freiheit, und damit das abſolute Leiden oder den ſpekulativen Charfreitag, der ſonſt hiſtoriſch war, und dieſen ſelbſt, in der ganzen Wahrheit und Härte ſeiner Gottloſigkeit wiederhergeſtellt: — aus welcher Härte allein (weil das Heitre, Ungründlichere und Einzelnere der dogmatiſchen Philoſophien, ſo wie der Naturreligionen verſchwinden muß) die höchſte Totalität in ihrem ganzen Ernſt und aus ihrem tiefſten Grunde, zugleich allumfaſſend, und in die heiterſte Freiheit ihrer Geſtalt auferſtehen kann und muß.

Differenz

des

Fichteſchen und Schellingſchen

Syſtems der Philoſophie

in

Beziehung auf Reinhold's Beiträge zur leichtern Ueberſicht des Zuſtandes der Philoſophie zu Anfang des neunzehnten Jahrhunderts, 1ſtes Heft.

(Zuerſt erſchienen 1801.)

Vorerinnerung.

Aus den wenigen öffentlichen Aeußerungen, in welchen man ein Gefühl der Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie erkennt, leuchtet mehr das Bestreben heraus, diese Verschiedenheit zu umgehen oder sie sich zu verbergen, als eine Deutlichkeit des Bewußtseyns darüber. Weder die unmittelbare Ansicht beider Systeme, wie sie vor dem Publikum liegen, — noch unter andern die Schellingsche Beantwortung der idealistischen Einwürfe Eschenmayers gegen die Naturphilosophie hat jene Verschiedenheit zur Sprache gebracht. Im Gegentheil hat z. B. Reinhold so wenig eine Ahnung hierüber gehabt, daß vielmehr die einmal für bekannt angenommene völlige Identität beider Systeme ihm den Gesichtspunkt für das Schellingsche System auch hierüber verrückt hat. Diese Reinholdische Verwirrung ist (mehr, als die gedrohte — oder vielmehr schon als geschehen angekündigte Revolution der Philosophie durch ihre Zurückführung auf Logik" —) die Veranlassung der folgenden Abhandlung.

Die Kantische Philosophie hatte es bedurft, daß ihr Geist vom Buchstaben geschieden, und das rein spekulative Princip aus dem Uebrigen herausgehoben wurde, was der raisonnirenden Reflexion angehörte, oder für sie benutzt werden konnte. In dem Princip der Deduktion der Kategorien ist diese Philosophie ächter Idealismus; und dieß Princip ist es, was Fichte in reiner und strenger Form herausgehoben, und den Geist der Kantischen

Philosophie genannt hat. Daß die Dinge-an-sich (wodurch nichts, als die leere Form der Entgegensetzung objektiv ausgedrückt ist) wieder hypostasirt und als absolute Objektivität, wie die Dinge des Dogmatikers, gesetzt: daß die Kategorien selbst, theils zu ruhenden todten Fächern der Intelligenz, theils zu den höchsten Principien gemacht worden sind, vermittelst welcher die Ausdrücke, in denen das Absolute selbst ausgesprochen wird, wie z. B. die Substanz des Spinoza, vernichtet werden: und somit das negative Raisonniren sich nach wie vor an die Stelle des Philosophirens, nur mit mehr Prätension unter dem Namen kritischer Philosophie, setzen konnte — diese Umstände liegen höchstens in der Form der Kantischen Deduktion der Kategorien, nicht in ihrem Princip oder Geist. Und wenn wir von Kant sonst kein Stück seiner Philosophie hätten, als dieses, würde jene Verwandelung fast unbegreiflich seyn. In jener Deduktion der Verstandes-Formen ist das Princip der Spekulation, die Identität des Subjekts und Objekts, aufs Bestimmteste ausgesprochen. Diese Theorie des Verstandes ist von der Vernunft über die Taufe gehalten worden.

Hingegen wenn nun Kant diese Identität selbst, als Vernunft, zum Gegenstand der philosophischen Reflexion macht, verschwindet die Identität bei sich selbst. Wenn der Verstand mit Vernunft behandelt worden war, wird dagegen die Vernunft mit Verstand behandelt. Hier wird es deutlich, auf welcher untergeordneten Stufe die Identität des Subjekts und Objekts aufgefaßt worden war. Die Identität des Subjekts und Objekts schränkt sich auf zwölf oder vielmehr nur auf neun reine Denkthätigkeiten ein; denn die Modalität giebt keine wahrhaft objektive Bestimmung, es besteht in ihr wesentlich die Nichtidentität des Subjekts und Objekts. Es bleibt außer den objektiven Bestimmungen durch die Kategorien ein ungeheures empirisches Reich der Sinnlichkeit und Wahrnehmung, eine absolute Aposteriorität, für welche keine Apriorität, als nur eine subjek-

tive Maxime der reflektirenden Urtheilskraft aufgezeigt ist; d. h. die Nichtidentität wird zum absoluten Grundsatz erhoben. Wie es nicht anders seyn konnte, nachdem aus der Idee, dem Vernunftprodukt, die Identität, d. h. das Vernünftige weggenommen, und sie dem Seyn absolut entgegengesetzt; — nachdem die Vernunft als praktisches Vermögen, nicht als absolute Identität, sondern in unendlicher Entgegensetzung, als Vermögen der reinen Verstandes-Einheit dargestellt worden war, wie sie vom endlichen Denken, d. i. vom Verstande gedacht werden muß. Es entsteht hierdurch das kontrastirende Resultat, daß für den Verstand keine absolute objektive Bestimmungen, hingegen für die Vernunft vorhanden sind.

Das reine Denken seiner selbst, die Identität des Subjekts und des Objekts, in der Form Ich = Ich ist Princip des Fichteschen Systems; und wenn man sich unmittelbar an dieses Princip, so wie in der Kantischen Philosophie an das transcendentale Princip, welches der Deduktion der Kategorien zum Grunde liegt, allein hält, so hat man das kühn ausgesprochene ächte Princip der Spekulation. So wie aber die Spekulation aus dem Begriff, den sie von sich selbst aufstellt, heraustritt und sich zum System bildet, so verläßt sie sich und ihr Princip, und kommt nicht in dasselbe zurück. Sie übergiebt die Vernunft dem Verstand, und geht in die Kette der Endlichkeiten des Bewußtseyns über, aus welchen sie sich zur Identität und zur wahren Unendlichkeit nicht wieder rekonstruirt. Das Princip selbst, die transcendentale Anschauung erhält hierdurch die schiefe Stellung eines Entgegengesetzten gegen die aus ihm deducirte Mannigfaltigkeit. Das Absolute des Systems zeigt sich nur in der Form seiner Erscheinung von der philosophischen Reflexion aufgefaßt; und diese Bestimmtheit, die durch Reflexion ihm gegeben ist, also die Endlichkeit und Entgegensetzung wird nicht abgezogen. Das Princip, das Subjekt-Objekt erweist sich als ein subjektives Subjekt-Objekt. Das aus ihm Deducirte erhält hierdurch die Form ei-

ner Bedingung des reinen Bewußtseyns, des Ich = Ich, und das reine Bewußtseyn selbst die Form eines Bedingten, durch eine objektive Unendlichkeit, den Zeit-Progreß in infinitum; in dem die transcendentale Anschauung sich verliert, und Ich nicht zur absoluten Selbstanschauung sich konstituirt, also Ich = Ich sich in das Princip Ich soll gleich Ich seyn verwandelt. Die in die absolute Entgegensetzung gesetzte, also zum Verstand herabpotenzirte Vernunft wird somit Princip der Gestalten, die das Absolute sich geben muß, und ihrer Wissenschaften.

Diese zwei Seiten des Fichteschen Systems — die eine, nach welcher es den Begriff der Vernunft und der Spekulation rein aufgestellt, also Philosophie möglich machte, — die andere, nach welcher es Vernunft und reines Bewußtseyn als Eines gesetzt, und die in einer endlichen Gestalt aufgefaßte Vernunft zum Princip erhob, — diese zwei Seiten unterscheiden zu müssen, muß sich als innere Nothwendigkeit der Sache selbst zeigen. Die äußere Veranlassung giebt das Zeitbedürfniß, und zunächst die in diesem Zeitbedürfnisse schwimmenden „Beiträge Reinhold's zur Uebersicht des Zustands der Philosophie zu Anfang des neuen Jahrhunderts;" — in welchen sowohl die Seite, von welcher das Fichtesche System ächte Spekulation und also Philosophie ist, übersehen worden: als auch die Seite des Schellingschen Systems, von welcher dieses sich vom Fichteschen unterscheidet, und dem subjektiven Subjektobjekt, das objektive Subjektobjekt in der Naturphilosophie entgegenstellt, und beide in einem Höhern, als das Subjekt ist, vereinigt darstellt.

Was das Zeitbedürfniß betrifft, so hat die Fichtesche Philosophie so sehr Aufsehen und Epoche gemacht, daß auch diejenigen, die sich gegen sie erklären, und sich bestreben, eigene spekulative Systeme auf die Bahn zu bringen, nur trüber und unreiner in das Princip der Fichteschen Philosophie fallen, und sich dessen nicht zu erwehren vermögen. Die nächste sich darbietende Erscheinung bei einem Epoche machenden System sind

die Mißverständnisse und das ungeschickte Benehmen seiner Gegner. Wenn man von einem System sagen kann, daß es Glück gemacht habe, so hat sich ein allgemeineres Bedürfniß der Philosophie, das sich für sich selbst nicht zur Philosophie zu gebären vermag, (denn damit hätte es sich durch das Schaffen eines Systems befriedigt) — mit einer instinktartigen Hinneigung zu demselben gewendet. Und der Schein der passiven Aufnahme rührt daher, daß im Innern das vorhanden ist, was das System ausspricht, welches nunmehr jeder in seiner wissenschaftlichen oder lebendigen Sphäre geltend macht.

Man kann vom Fichteschen System in diesem Sinne nicht sagen, daß es Glück gemacht habe. So viel davon den unphilosophischen Tendenzen des Zeitalters zur Last fällt, so sehr ist zugleich, — je mehr der Verstand und die Nützlichkeit sich Gewicht zu verschaffen, und beschränkte Zwecke sich geltend zu machen wissen, — in Anschlag zu bringen, daß um so kräftiger das Drängen des bessern Geistes besonders in der unbefangenern noch jugendlichen Welt ist. Wenn Erscheinungen, wie die Reden über die Religion, — das spekulative Bedürfniß nicht unmittelbar angehen: so deuten sie und ihre Aufnahme, noch mehr aber die Würde, welche, mit dunklerem oder bewußterem Gefühl, Poesie und Kunst überhaupt in ihrem wahren Umfange zu erhalten anfängt, auf das Bedürfniß nach einer Philosophie hin, von welcher die Natur für die Mißhandlungen, die sie in dem Kantischen und Fichteschen Systeme leidet, versöhnt, und die Vernunft selbst in eine Uebereinstimmung mit der Natur gesetzt wird, — nicht in eine solche, worin sie auf sich Verzicht thut oder eine schale Nachahmerin derselben werden müßte, sondern eine Einstimmung dadurch, daß sie sich selbst zur Natur aus innerer Kraft gestaltet.

Was die allgemeinen Reflexionen, womit diese Schrift anfängt, über Bedürfniß, Voraussetzung, Grundsätze u. s. w. der Philosophie betrifft, so haben sie den Fehler, allgemeine Refle-

xionen zu seyn, und ihre Veranlassung darin, daß mit solchen Formen, als Voraussetzung, Grundsätzen u. s. w. der Eingang in die Philosophie noch immer übersponnen und verdeckt wird, und es daher in gewissem Grade nöthig ist, sich darauf einzulassen, bis einmal durchaus nur von der Philosophie selbst die Rede ist. Einige der interessantern dieser Gegenstände werden sonst noch eine größere Ausführung erhalten.

Jena im Juli 1801.

Mancherlei Formen,

die

bei dem jetzigen Philosophiren vorkommen.

Geschichtliche Ansicht philosophischer Systeme.

Ein Zeitalter, das eine solche Menge philosophischer Systeme, als eine Vergangenheit hinter sich liegen hat, scheint zu derjenigen Indifferenz kommen zu müssen, welche das Leben erlangt, nachdem es sich in allen Formen versucht hat. Der Trieb zur Totalität äußert sich noch als Trieb zur Vollständigkeit der Kenntnisse, wenn die verknöcherte Individualität sich nicht mehr selbst ins Leben wagt. Sie sucht sich durch die Mannigfaltigkeit dessen, was sie hat, den Schein desjenigen zu verschaffen, was sie nicht ist. Indem sie die Wissenschaft in eine Kenntniß umwandelt, hat sie den lebendigen Antheil, den die Wissenschaft fordert, ihr versagt; sie in der Ferne, und in rein objektiver Gestalt, und sich selbst gegen alle Ansprüche, sich zur Allgemeinheit zu erheben, in ihrer eigenwilligen Besonderheit ungestört erhalten. Für diese Art der Indifferenz, wenn sie bis zur Neugierde aus sich herausgeht, giebt es nichts Angelegentlicheres, als einer neuen ausgebildeten Philosophie einen Namen zu geben, und, wie Adam seine Herrschaft über die Thiere dadurch ausgesprochen hat, daß er ihnen Namen gab, die Herrschaft über eine Philosophie durch Findung eines Namens auszusprechen. Auf diese Weise ist sie in den Rang der Kenntnisse versetzt. Kennt-

nisse betreffen fremde Objekte; in dem Wissen von Philosophie, das nie etwas Anderes, als eine Kenntniß war, hat die Totalität des Innern sich nicht bewegt, und die Gleichgültigkeit ihre Freiheit vollkommen behauptet.

Kein philosophisches System kann sich der Möglichkeit einer solchen Aufnahme entziehen; jedes ist fähig, geschichtlich behandelt zu werden. Wie jede lebendige Gestalt zugleich der Erscheinung angehört, so hat sich eine Philosophie, als Erscheinung, derjenigen Macht überliefert, welche es in eine todte Meinung und von Anbeginn an in eine Vergangenheit verwandeln kann. Der lebendige Geist, der in einer Philosophie wohnt, verlangt, um sich zu enthüllen, durch einen verwandten Geist geboren zu werden. Er streift vor dem geschichtlichen Benehmen, das aus irgend einem Interesse auf Kenntnisse von Meinungen auszieht, als ein fremdes Phänomen vorüber, und offenbart sein Inneres nicht. Es kann ihm gleichgültig seyn, daß er dazu dienen muß, die übrige Kollektion von Mumien und den allgemeinen Haufen der Zufälligkeiten zu vergrößern; denn er selbst ist dem neugierigen Sammeln von Kenntnissen unter den Händen entflohen. Dieses hält sich auf seinem gegen Wahrheit gleichgültigen Standpunkte fest; und behält seine Selbstständigkeit, es mag Meinungen annehmen, oder verwerfen, oder sich nicht entscheiden. Es kann philosophischen Systemen kein anderes Verhältniß zu sich geben, als daß sie Meinungen sind; und solche Accidenzien, wie Meinungen, können ihm nichts anhaben. Es hat nicht erkannt, daß es Wahrheit giebt.

Die Geschichte der Philosophie gewinnt aber, wenn der Trieb, die Wissenschaft zu erweitern, sich darauf wirft, eine nützlichere Seite, indem sie nämlich nach Reinhold dazu dienen soll, „in den Geist der Philosophie, tiefer als je geschah, einzudringen, und die eigenthümlichen Ansichten der Vorgänger über die Ergründung der Realität der menschlichen Erkenntniß durch neue eigenthümliche Ansichten weiter zu führen;“ . . . „nur durch eine

solche Kenntniß der bisherigen vorübenden Versuche, die Aufgabe der Philosophie zu lösen, könne endlich der Versuch wirklich gelingen, wenn anders dieß Gelingen der Menschheit beschieden ist.“*)

Man sieht, daß dem Zwecke einer solchen Untersuchung eine Vorstellung von Philosophie zu Grunde liegt, nach welcher diese eine Art von Handwerkskunst wäre, die sich durch immer neu erfundene Handgriffe verbessern läßt. Jede neue Erfindung setzt die Kenntniß der schon gebrauchten Handgriffe und ihrer Zwecke voraus. Aber nach allen bisherigen Verbesserungen bleibt immer noch die Hauptaufgabe, die sich Reinhold nach Allem so zu denken scheint, daß nämlich ein „allgemeingültiger“ letzter Handgriff zu finden wäre, wodurch für jeden, der sich nur damit bekannt machen mag, sich das Werk selbst macht. Wenn es um eine solche Erfindung zu thun, und die Wissenschaft ein todtes Werk fremder Geschicklichkeit wäre: so käme ihr freilich diejenige Perfektibilität zu, deren mechanische Künste fähig sind, und jeder Zeit wären allemal die bisherigen philosophischen Systeme für weiter nichts zu achten, als für Vorübungen großer Köpfe. Wenn aber das Absolute, wie seine Erscheinung die Vernunft, ewig Ein und dasselbe ist, (wie es denn ist): so hat jede Vernunft, die sich auf sich selbst gerichtet und sich erkannt hat, eine wahre Philosophie producirt, und sich die Aufgabe gelöst, welche, wie ihre Auflösung, zu allen Zeiten dieselbe ist. Weil in der Philosophie die Vernunft, die sich selbst erkennt, es nur mit sich zu thun hat, so liegt auch in ihr selbst ihr ganzes Werk wie ihre Thätigkeit; und in Rücksicht aufs innere Wesen der Philosophie giebt es weder Vorgänger noch Nachgänger.

Ebenso wenig, als von beständigen Verbesserungen, kann von „eigenthümlichen Ansichten“ der Philosophie die Rede seyn. Wie sollte das Vernünftige eigenthümlich seyn? Was einer Philosophie eigenthümlich ist, kann eben darum, weil

*) Reinhold's Beiträge 1stes Heft, S. 5 — 6, 4.

es eigenthümlich ist, nur zur Form des Systems, nicht zum Wesen der Philosophie gehören. Wenn ein Eigenthümliches wirklich das Wesen einer Philosophie ausmachte, so würde es keine Philosophie seyn. Und wenn ein System selbst ein Eigenthümliches für sein Wesen erklärt, so konnte es dessen ungeachtet aus ächter Spekulation entsprungen seyn, die nur im Versuch, in der Form einer Wissenschaft sich auszusprechen, gescheitert ist. Wer von einer Eigenthümlichkeit befangen ist, sieht in anderen nichts als Eigenthümlichkeiten. Wenn partikularen Ansichten im Wesen der Philosophie ein Platz verstattet wird, und wenn Reinhold dasjenige, zu welchem er sich in neueren Zeiten gewendet hat, für eine eigenthümliche Philosophie ansieht, — dann ist es freilich möglich, überhaupt alle bisherigen Arten, die Aufgabe der Philosophie darzustellen und aufzulösen, mit Reinhold für weiter nichts als für Eigenthümlichkeiten und Vorübungen anzusehen; durch welche aber doch, — weil (wenn wir auch die Küsten der glückseligen Inseln der Philosophie, wohin wir uns sehnen, nur mit Trümmern gescheiterter Schiffe bedeckt, und kein erhaltenes Fahrzeug in ihren Buchten erblicken) wir die teleologische Ansicht nicht fahren lassen dürfen, — der gelingende Versuch, vorbereitend herbeigeführt werde.

Nicht weniger muß auch aus der Eigenthümlichkeit der Form, in welcher sich die Fichtesche Philosophie ausgesprochen hat, erklärt werden, daß Fichte von Spinoza sagen konnte, Spinoza könne an seine Philosophie nicht geglaubt, nicht die volle innere lebendige Ueberzeugung gehabt haben, — und von den Alten, daß selbst dieß zweifelhaft sey, ob sie sich die Aufgabe der Philosophie mit Bewußtseyn gedacht haben.

Wenn hier die Eigenthümlichkeit der Form des eigenen Systems, die ganze sitheniſche Beschaffenheit derselben eine solche Aeußerung producirt, so besteht dagegen die Eigenthümlichkeit Reinholdischer Philosophie in der Ergründungs- und Begründungs-Tendenz, die sich mit eigenthümlichen philosophischen An-

sichten, und einem geschichtlichen Bemühen um dieselben viel zu schaffen macht. Die Liebe und der Glauben an Wahrheit hat sich in eine so reine und edle Höhe gesteigert, daß er, damit der Schritt in den Tempel recht ergründet und begründet werde, einen geräumigen Vorhof erbaut, in welchem sie, um den Schritt zu ersparen, sich mit Analysiren und Methodisiren und Erzählen so lange zu thun macht, bis sie zum Trost ihrer Unfähigkeit für Philosophie sich beredet, die kühnen Schritte Anderer seyen weiter nichts, als Vorübungen oder Geistesverirrungen gewesen.

Das Wesen der Philosophie ist gerade bodenlos für Eigenthümlichkeiten, und um zu ihr zu gelangen, ist es (wenn der Körper die Summe der Eigenthümlichkeiten ausdrückt) nothwendig, sich à corps perdu hineinzustürzen. Denn die Vernunft, die das Bewußtseyn in Besonderheiten befangen findet, wird allein dadurch zur philosophischen Spekulation, daß sie sich zu sich selbst erhebt, und allein sich selbst und dem Absoluten, das zugleich ihr Gegenstand wird, sich anvertraut. Sie wagt nichts daran als Endlichkeiten des Bewußtseyns, und, um diese zu überwinden und das Absolute im Bewußtseyn zu konstruiren, erhebt sie sich zur Spekulation, und hat in der Grundlosigkeit der Beschränkungen und Eigenthümlichkeiten ihre eigene Begründung in sich selbst ergriffen. Weil die Spekulation die Thätigkeit der einen und allgemeinen Vernunft auf sich selbst ist: so muß sie, (statt in den philosophischen Systemen verschiedener Zeitalter und Köpfe, nur verschiedene Weisen und rein-eigenthümliche Ansichten zu sehen), wenn sie ihre eigene Ansicht von den Zufälligkeiten und Beschränkungen befreit hat, durch die besonderen Formen hindurch sich selbst, — sonst eine bloße Mannigfaltigkeit verständiger Begriffe und Meinungen finden; und eine solche Mannigfaltigkeit ist keine Philosophie. Das wahre Eigenthümliche einer Philosophie ist die interessante Individualität, in welcher die Vernunft aus dem Bauzeug eines besonderen Zeitalters sich eine Gestalt organisirt hat; die besondere spekulative Ver-

nunft findet darin Geist von ihrem Geist, Fleisch von ihrem Fleisch, sie schaut sich in ihm als Ein und dasselbe, und als ein anderes lebendiges Wesen an. Jede Philosophie ist in sich vollendet, und hat, wie ein ächtes Kunstwerk, die Totalität in sich. So wenig des Apelles und Sophokles Werke, wenn Raphael und Shakespeare sie gekannt hätten, diesen als bloße Vorübungen für sich hätten erscheinen können, — sondern als eine verwandte Kraft des Geistes: — so wenig kann die Vernunft in früheren Gestaltungen ihrer selbst nur nützliche Vorübungen für sich erblicken. Und wenn Virgil den Homer für eine solche Vorübung für sich und sein verfeinertes Zeitalter betrachtet hat, so ist sein Werk dafür eine Nachübung geblieben.

Bedürfniß der Philosophie.

Betrachten wir die besondere Form näher, welche eine Philosophie trägt, so sehen wir sie einer Seits aus der lebendigen Originalität des Geistes entspringen, der in ihr die zerrissene Harmonie durch sich hergestellt und selbstthätig gestaltet hat; anderer Seits aus der besonderen Form, welche die Entzweiung trägt, aus der das System hervorgeht. Entzweiung ist der Quell des Bedürfnisses der Philosophie, und als Bildung des Zeitalters die unfreie gegebene Seite der Gestalt. In der Bildung hat sich das, was Erscheinung des Absoluten ist, vom Absoluten isolirt, und als ein Selbstständiges fixirt. Zugleich kann aber die Erscheinung ihren Ursprung nicht verläugnen, und muß darauf ausgehen, die Mannigfaltigkeit ihrer Beschränkungen als ein Ganzes zu konstituiren. Die Kraft des Beschränkens, der Verstand, knüpft an sein Gebäude, das er zwischen den Menschen und das Absolute stellt, Alles, was dem Menschen werth und heilig ist, befestigt es durch alle Mächte der Natur und der Talente, und dehnt es in die Unendlichkeit aus. Es ist darin die ganze Totalität der Beschränkungen zu finden, nur das Ab-

solute selbst nicht; in den Theilen verloren treibt es den Verstand zu seiner unendlichen Entwickelung von Mannigfaltigkeit, — der, indem er sich zum Absoluten zu erweitern strebt, aber endlos nur sich selbst producirt, seiner selbst spottet. Die Vernunft erreicht das Absolute nur, indem sie aus diesem mannigfaltigen Theilwesen heraustritt. Je fester und glänzender das Gebäude des Verstandes ist, desto unruhiger wird das Bestreben des Lebens, das in ihm als Theil befangen ist, aus ihm sich heraus in die Freiheit zu ziehen. Indem es als Vernunft in die Ferne tritt, ist die Totalität der Beschränkungen zugleich vernichtet, in diesem Vernichten auf das Absolute bezogen, und zugleich hiermit als bloße Erscheinung begriffen und gesetzt; — die Entzweiung zwischen dem Absoluten und der Totalität der Beschränkungen ist verschwunden.

Der Verstand ahmt die Vernunft im absoluten Setzen nach, und giebt sich durch diese Form selbst den Schein der Vernunft, wenn gleich die Gesetzten an sich Entgegengesetzte, also Endliche sind. Er thut dieß mit so viel größerem Schein, wenn er das vernünftige Negiren in ein Produkt verwandelt und fixirt. Das Unendliche, insofern es dem Endlichen entgegengesetzt wird, ist ein solches vom Verstand gesetztes Vernünftiges: es drückt für sich als Vernünftiges nur das Negiren des Endlichen aus; indem der Verstand es fixirt, setzt er es dem Endlichen absolut entgegen. Und die Reflexion, die sich zur Vernunft erhoben hatte, indem sie das Endliche aufhob, hat sich wieder zum Verstand erniedrigt, indem sie das Thun der Vernunft in Entgegensetzung fixirte; überdem macht sie nun die Prätension, auch in diesem Rückfall vernünftig zu seyn. Solche Entgegengesetzte, die als Vernunftprodukte und Absolute gelten sollten, hat die Bildung verschiedener Zeiten in verschiedenen Formen aufgestellt, und der Verstand an ihnen sich abgemüht. Die Gegensätze, die sonst unter der Form von Geist und Materie, Seele und Leib, Glauben und Verstand, Freiheit und Nothwendigkeit u. s. w.

und in eingeschränktern Sphären noch in mancherlei Arten bedeutend waren, und alle Gewichte menschlicher Interessen an sich anhenkten, sind im Fortgang der Bildung in die Form der Gegensätze von Vernunft und Sinnlichkeit, Intelligenz und Natur, für den allgemeinen Begriff, von absoluter Subjektivität und absoluter Objektivität übergegangen.

Solche festgewordene Gegensätze, aufzuheben, ist das einzige Interesse der Vernunft. Dieß ihr Interesse hat nicht den Sinn, als ob sie sich gegen die Entgegensetzung und Beschränkung überhaupt setzte; denn die nothwendige Entzweiung ist Ein Faktor des Lebens, das ewig entgegensetzend sich bildet: und die Totalität ist, in der höchsten Lebendigkeit, nur durch Wiederherstellung aus der höchsten Trennung möglich. Sondern die Vernunft setzt sich gegen das absolute Fixiren der Entzweiung durch den Verstand, und um so mehr, wenn die absolut Entgegengesetzten selbst aus der Vernunft entsprungen sind.

Wenn die Macht der Vereinigung aus dem Leben der Menschen verschwindet, und die Gegensätze ihre lebendige Beziehung und Wechselwirkung verloren haben, und Selbstständigkeit gewinnen, entsteht das Bedürfniß der Philosophie. Es ist insofern eine Zufälligkeit; aber, unter der gegebenen Entzweiung, der nothwendige Versuch, die Entgegensetzung der festgewordenen Subjektivität und Objektivität aufzuheben, und das Gewordenseyn der intellektuellen und reellen Welt als ein Werden, ihr Seyn (als Produkte) als ein Produciren zu begreifen. In der unendlichen Thätigkeit des Werdens und Producirens hat die Vernunft das, was getrennt war, vereinigt, und die absolute Entzweiung zu einer relativen heruntergesetzt, welche durch die ursprüngliche Identität bedingt ist. Wann? und wo? und in welcher Form? solche Selbstreproduktionen der Vernunft als Philosophien auftreten, ist zufällig. Diese Zufälligkeit muß daraus begriffen werden, daß das Absolute als eine objektive Totalität sich setzt. Die Zufälligkeit ist eine Zufälligkeit in der

Zeit, insofern die Objektivität des Absoluten als ein Fortgehen in der Zeit angeschaut wird; insofern sie aber als Nebeneinander im Raum erscheint, ist die Entzweiung klimatisch. In der Form der fixirten Reflexion, als eine Welt von denkendem und gedachtem Wesen, im Gegensatz gegen eine Welt von Wirklichkeit, fällt diese Entzweiung in den westlichen Norden.

Je weiter die Bildung gedeiht, je mannigfaltiger die Entwickelung der Aeußerungen des Lebens wird, in welche die Entzweiung sich verschlingen kann, desto größer wird die Macht der Entzweiung, desto fester ihre klimatische Heiligkeit, desto fremder dem Ganzen der Bildung und bedeutungsloser die Bestrebungen des Lebens, sich zur Harmonie wieder zu gebären. Solche in Beziehung aufs Ganze wenige Versuche, die gegen die neuere Bildung Statt gefunden haben, und die bedeutendern schönen Gestaltungen der Vergangenheit oder der Fremde haben nur diejenige Aufmerksamkeit erwecken können, deren Möglichkeit übrig bleibt, wenn die tiefere ernste Beziehung lebendiger Kunst nicht verstanden werden kann. Mit der Entfernung des ganzen Systems der Lebens-Verhältnisse von ihr ist der Begriff ihres allumfassenden Zusammenhangs verloren, und in den Begriff entweder des Aberglaubens oder eines unterhaltenden Spiels übergegangen. Die höchste ästhetische Vollkommenheit, — wie sie sich in einer bestimmten Religion formt, in welcher der Mensch sich über alle Entzweiung erhebt, und im Reich der Gnade die Freiheit des Subjekts und die Nothwendigkeit des Objekts verschwinden sieht, — hat nur bis auf eine gewisse Stufe der Bildung und in allgemeiner oder in Pöbel-Barbarei energisch seyn können. Die fortschreitende Kultur hat sich mit ihr entzweit, und sie *neben* sich, oder sich *neben* sie gestellt; und weil der Verstand seiner sicher geworden ist, sind beide zu einer gewissen Ruhe nebeneinander gediehen, dadurch daß sie sich in ganz abgesonderte Gebiete trennen, für deren jedes dasjenige keine Bedeutung hat, was auf dem andern vorgeht.

Aber der Verstand kann auch unmittelbar auf seinem Gebiete durch die Vernunft angegriffen, und die Versuche, durch die Reflexion selbst, die Entzweiung und somit seine Absolutheit zu vernichten, können eher verstanden werden. Deswegen hat die Entzweiung, die sich angegriffen fühlte, sich so lange mit Haß und Wuth gegen die Vernunft gekehrt, bis das Reich des Verstandes zu einer solchen Macht sich empor geschwungen hat, in der es sich vor der Vernunft sicher halten kann. So wie man aber von der Tugend zu sagen pflegt, daß der größte Zeuge für ihre Realität der Schein sey, den die Heuchelei von ihr borgt: so kann sich auch der Verstand der Vernunft nicht erwehren. Und er sucht gegen das Gefühl der innern Gehaltlosigkeit, und gegen die geheime Furcht, von der die Beschränktheit geplagt wird, sich durch einen Schein von Vernunft zu bewahren, womit er seine Besonderheiten übertüncht. Die Verachtung der Vernunft zeigt sich nicht dadurch am Stärksten, daß sie frei verschmäht und geschmäht wird, sondern daß die Beschränktheit sich der Meisterschaft über die Philosophie und der Freundschaft mit ihr rühmt. Die Philosophie muß die Freundschaft mit solchen falschen Versuchen ausschlagen, die sich unredlicher Weise der Vernichtung der Besonderheiten rühmen, von Beschränkung ausgehen, und, um solche Beschränkungen zu retten und zu sichern, Philosophie als ein Mittel anwenden.

Im Kampfe des Verstandes mit der Vernunft kommt jenem eine Stärke nur insoweit zu, als diese auf sich selbst Verzicht thut. Das Gelingen des Kampfs hängt deswegen von ihr selbst ab, und von der Aechtheit des Bedürfnisses nach Wiederherstellung der Totalität, aus welchem sie hervorgeht.

Das Bedürfniß der Philosophie kann als ihre Voraussetzung ausgedrückt werden, wenn der Philosophie, die mit sich selbst anfängt, eine Art von Vorhof gemacht werden soll; und es ist in unsern Zeiten viel von einer absoluten Voraussetzung gesprochen worden. Das, was man Voraussetzung der

Philosophie nennt, ist nichts Anderes, als das ausgesprochene Bedürfniß. Weil das Bedürfniß hierdurch für die Reflexion gesetzt ist, so muß es zwei Voraussetzungen geben.

Die eine ist das Absolute selbst; es ist das Ziel, das gesucht wird. Es ist schon vorhanden, — wie könnte es sonst gesucht werden? Die Vernunft producirt es nur, indem sie das Bewußtseyn von den Beschränkungen befreit; dieß Aufheben der Beschränkungen ist bedingt durch die vorausgesetzte Unbeschränktheit.

Die andere Voraussetzung würde das Herausgetretenseyn des Bewußtseyns aus der Totalität seyn, die Entzweiung in Seyn und Nicht-Seyn, in Begriff und Seyn, in Endlichkeit und Unendlichkeit. Für den Standpunkt der Entzweiung ist die absolute Synthese ein Jenseits, — das ihren Bestimmtheiten entgegengesetzte Unbestimmte und Gestaltlose. Das Absolute ist die Nacht, und das Licht jünger als sie, und der Unterschied beider, so wie das Heraustreten des Lichts aus der Nacht, eine absolute Differenz; — das Nichts das Erste, woraus alles Seyn, alle Mannigfaltigkeit des Endlichen hervorgegangen ist. Die Aufgabe der Philosophie besteht aber darin, diese Voraussetzungen zu vereinen, das Seyn in das Nichtseyn, — als Werden; die Entzweiung in das Absolute, — als dessen Erscheinung; das Endliche in das Unendliche, — als Leben zu setzen.

Es ist aber ungeschickt, das Bedürfniß der Philosophie als eine Voraussetzung derselben auszudrücken; denn hierdurch erhält das Bedürfniß eine Form der Reflexion. Diese Form der Reflexion erscheint als widersprechende Sätze, wovon unten die Rede seyn wird. Es kann an Sätze gefordert werden, daß sie sich rechtfertigen; die Rechtfertigung dieser Sätze, als Voraussetzungen, soll noch nicht die Philosophie selbst seyn, und so geht das Ergründen und Begründen vor und außer der Philosophie los.

Reflexion als Instrument des Philosophirens.

Die Form, die das Bedürfniß der Philosophie erhalten würde, wenn es als Voraussetzung ausgesprochen werden sollte, giebt den Uebergang vom Bedürfnisse der Philosophie, zum Instrument des Philosophirens, der Reflexion als Vernunft. Das Absolute soll fürs Bewußtseyn konstruirt werden, ist die Aufgabe der Philosophie; da aber das Produciren, so wie die Produkte der Reflexion nur Beschränkungen sind, so ist dieß ein Widerspruch. Das Absolute soll reflektirt, gesetzt werden: damit ist es aber nicht gesetzt, sondern aufgehoben worden; denn indem es gesetzt wurde, wurde es beschränkt. Die Vermittlung dieses Widerspruchs ist die philosophische Reflexion. Es ist vornehmlich zu zeigen, inwiefern die Reflexion das Absolute zu fassen fähig ist; und in ihrem Geschäft, als Spekulation, die Nothwendigkeit und Möglichkeit trägt, mit der absoluten Anschauung syntheſirt, und für sich, subjektiv, ebenso vollständig zu seyn, als es ihr Produkt, das im Bewußtseyn konstruirte Absolute, als Bewußtes und Bewußtloses zugleich, seyn muß.

Die isolirte Reflexion, als Setzen Entgegengesetzter, wäre ein Aufheben des Absoluten; sie ist das Vermögen des Seyns und der Beschränkung. Aber die Reflexion hat, als Vernunft, Beziehung auf das Absolute, und sie ist nur Vernunft durch diese Beziehung; die Reflexion vernichtet insofern sich selbst und alles Seyn und Beschränkte, indem sie es aufs Absolute bezieht. Zugleich aber eben durch seine Beziehung auf das Absolute hat das Beschränkte ein Bestehen.

Die Vernunft stellt sich als Kraft des negativen Absoluten, damit als absolutes Negiren, und zugleich als Kraft des Setzens der entgegengesetzten objektiven und subjektiven Totalität dar. Einmal erhebt sie den Verstand über ihn selbst, treibt hin zu einem Ganzen nach seiner Art; sie verführt ihn, eine

objektive Totalität zu produciren. Jedes Seyn ist, weil es gesetzt ist, ein Entgegengesetztes, Bedingtes und Bedingendes; der Verstand vervollständigt diese seine Beschränkungen durch das Setzen der entgegengesetzten Beschränkungen, als der Bedingungen; diese bedürfen derselben Vervollständigung, und seine Aufgabe erweitert sich zur unendlichen. Die Reflexion scheint hierin nur verständig, aber diese Leitung zur Totalität der Nothwendigkeit ist der Antheil und die geheime Wirksamkeit der Vernunft. Indem sie den Verstand grenzenlos macht, findet er und seine objektive Welt in dem unendlichen Reichthum den Untergang. Denn jedes Seyn, das der Verstand producirt, ist ein Bestimmtes, und das Bestimmte hat ein Unbestimmtes vor sich und hinter sich; und die Mannigfaltigkeit des Seyns liegt zwischen zwei Nächten, haltungslos, sie ruht auf dem Nichts: denn das Unbestimmte ist Nichts für den Verstand, und endet im Nichts. Der Eigensinn des Verstandes vermag die Entgegensetzung des Bestimmten und Unbestimmten, der Endlichkeit und der aufgegebenen Unendlichkeit unvereinigt neben einander bestehen zu lassen; und das Seyn gegen das ihm ebenso nothwendige Nicht-Seyn festzuhalten. Weil sein Wesen auf durchgängige Bestimmung geht, sein Bestimmtes aber unmittelbar durch ein Unbestimmtes begrenzt ist: so erfüllt sein Setzen und Bestimmen nie die Aufgabe; im geschehenen Setzen und Bestimmen selbst liegt ein Nicht-Setzen und ein Unbestimmtes, also immer wieder die Aufgabe selbst, zu setzen und zu bestimmen.

Fixirt der Verstand diese Entgegengesetzten, das Endliche und Unendliche, so daß beide zugleich als einander entgegengesetzt bestehen sollen: so zerstört er sich; denn die Entgegensetzung des Endlichen und Unendlichen hat die Bedeutung, daß insofern Eines derselben gesetzt, das Andere aufgehoben ist. Indem die Vernunft dieß erkennt, hat sie den Verstand selbst aufgehoben, sein Setzen erscheint ihr als ein Nicht-Setzen, seine Pro-

dukte als Negationen. Dieses Vernichten, oder das reine Setzen der Vernunft ohne Entgegensetzen wäre, wenn sie der objektiven Unendlichkeit entgegengesetzt wird, die subjektive Unendlichkeit, — das der objektiven Welt entgegengesetzte Reich der Freiheit. Weil dieses in dieser Form selbst entgegengesetzt und bedingt ist, so muß die Vernunft, um die Entgegensetzung absolut aufzuheben, auch dieß in seiner Selbstständigkeit vernichten. Sie vernichtet beide, indem sie beide vereinigt; denn sie sind nur dadurch, daß sie nicht vereinigt sind. In dieser Vereinigung bestehen zugleich beide; denn das Entgegengesetzte, und also Beschränkte, ist hiermit aufs Absolute bezogen. Es besteht aber nicht für sich, nur insofern es in dem Absoluten, d. h. als Identität gesetzt ist. Das Beschränkte, insofern es einer der entgegengesetzten, also relativen Totalitäten angehört, ist entweder nothwendig, oder frei; insofern es der Syntheſe beider angehört, hört seine Beschränkung auf, es ist frei und nothwendig zugleich: Bewußtes und Bewußtloses. Diese bewußte Identität des Endlichen und der Unendlichkeit, die Vereinigung beider Welten, der sinnlichen und der intellektuellen, der nothwendigen und der freien, im Bewußtseyn, ist Wissen. Die Reflexion als Vermögen des Endlichen, und das ihr entgegengesetzte Unendliche sind in der Vernunft synthetisirt, deren Unendlichkeit das Endliche in sich faßt.

Insofern die Reflexion sich selbst zu ihrem Gegenstand macht, ist ihr höchstes Gesetz, das ihr von der Vernunft gegeben und wodurch sie zur Vernunft wird, ihre Vernichtung. Sie besteht, wie Alles, nur im Absoluten, aber als Reflexion ist sie ihm entgegengesetzt; um also zu bestehen, muß sie sich das Gesetz der Selbstzerstörung geben. Das immanente Gesetz, wodurch sie sich aus eigner Kraft als absolut konstituirte, wäre das Gesetz des Widerspruchs; nämlich daß ihr Gesetztseyn sey und bleibe. Sie fixirte hierdurch ihre Produkte als dem Absoluten absolut entgegengesetzte, machte es sich zum ewigen Gesetz

Verstand zu bleiben und nicht Vernunft zu werden, und an ihrem Werk, das in Entgegensetzung zum Absoluten Nichts ist, — (und als Beschränktes ist es dem Absoluten entgegengesetzt), — festzuhalten.

So wie die Vernunft dadurch ein Verständiges, und ihre Unendlichkeit eine subjektive wird, wenn sie in eine Entgegensetzung gesetzt ist: so ist die Form, welche das Reflektiren als Denken ausdrückt, eben dieser Zweideutigkeit und dieses Mißbrauchs fähig. Wird das Denken nicht als die absolute Thätigkeit der Vernunft selbst gesetzt, für die es schlechthin keine Entgegensetzung giebt, sondern gilt Denken nur für ein reineres Reflektiren, d. i. ein solches, in welchem von der Entgegensetzung nur abstrahirt wird: so kann ein solches abstrahirendes Denken aus dem Verstande nicht einmal zur Logik herauskommen, welche die Vernunft in sich begreifen soll, vielweniger zur Philosophie. „Das Wesen oder der innere Charakter des Denkens als Denkens" wird von Reinhold *) gesetzt als „die unendliche Wiederholbarkeit von Einem und Ebendemselben als Eins und Ebendasselbe, in Einem und Ebendemselben und durch Eins und Ebendasselbe; oder als Identität." Man könnte durch diesen scheinbaren Charakter einer Identität verleitet werden, in diesem Denken die Vernunft zu sehen. Aber durch den Gegensatz desselben a) gegen eine „Anwendung des Denkens" b) gegen eine absolute Stoffheit wird es klar, daß dieß Denken nicht die absolute Identität, die Identität des Subjekts und Objekts, welche beide in ihrer Entgegensetzung aufhebt und in sich faßt; sondern eine „reine" Identität, d. h. eine durch Abstraktion entstandene und durch Entgegensetzung bedingte ist, — der abstrakte Verstandes-Begriff der Einheit, Eines von fixirten Entgegengesetzten.

Reinhold sieht den Fehler aller bisherigen Philosophie in

*) Beiträge 1stes Heft, S. 106 flg.

der „unter den Philosophen unserer Zeit so weit verbreiteten und so tief eingewurzelten Gewohnheit, sich das Denken, überhaupt und in seiner Anwendung, als ein bloß subjektives vorzustellen." *) Wenn es mit der Identität und Nicht-Subjektivität dieses Denkens ein rechter Ernst wäre, so könnte Reinhold schon gar keinen Unterschied zwischen Denken und Anwendung des Denkens machen. Wenn das Denken wahre Identität, kein subjektives ist, wo soll noch so was von Denken Unterschiedenes, eine Anwendung herkommen, vom Stoff gar nicht zu sprechen, der „zum Behuf der Anwendung postulirt" wird? Wenn die analytische Methode eine Thätigkeit behandelt, so muß diese, weil sie analysirt werden soll, ihr als eine synthetische erscheinen; und durchs Analysiren entstehen nunmehr die Glieder: der Einheit, und einer ihr entgegengesetzten Mannigfaltigkeit. Was die Analysis als Einheit darstellt, wird subjektiv genannt; und als eine solche dem Mannigfaltigen entgegengesetzte Einheit, als eine abstrakte Identität wird das Denken harakterisirt. Es ist auf diese Art ein rein Beschränktes, und seine Thätigkeit ein gesetzmäßiges und regelrechtes Anwenden auf eine sonst vorhandene Materie, das nicht zum Wissen durchdringen kann.

Nur insofern die Reflexion Beziehung aufs Absolute hat, ist sie Vernunft, und ihre That ein Wissen. Durch diese Beziehung vergeht aber ihr Werk, und nur die Beziehung besteht, und ist die einzige Realität der Erkenntniß; es giebt deswegen keine Wahrheit der isolirten Reflexion, des reinen Denkens, als die ihres Vernichtens. Aber das Absolute, weil es im Philosophiren von der Reflexion fürs Bewußtseyn producirt wird, wird hierdurch eine objektive Totalität, ein Ganzes von Wissen, eine Organisation von Erkenntnissen. In dieser Organisation ist jeder Theil zugleich das Ganze; denn er besteht als Bezie-

*) Ebendaselbst S. 96.

hung auf das Absolute. Als Theil, der andere außer sich hat, ist er ein Beschränktes und nur durch die andern; isolirt als Beschränkung, ist er mangelhaft, Sinn und Bedeutung hat er nur durch seinen Zusammenhang mit dem Ganzen. Es kann deswegen nicht von einzelnen Begriffen für sich, einzelnen Erkenntnissen, als einem Wissen die Rede seyn. Es kann eine Menge einzelner empirischer Kenntnisse geben. Als Wissen der Erfahrung zeigen sie ihre Rechtfertigung in der Erfahrung auf, d. h. in der Identität des Begriffs und des Seyns, des Subjekts und Objekts. Sie sind eben darum kein wissenschaftliches Wissen, weil sie nur diese Rechtfertigung in einer beschränkten, relativen Identität haben; und sich weder als nothwendige Theile eines im Bewußtseyn organisirten Ganzen der Erkenntnisse legitimiren, noch die absolute Identität, die Beziehung auf das Absolute in ihnen durch die Spekulation erkannt worden ist.

Verhältniß der Spekulation zum gesunden Menschenverstand.

Auch das Vernünftige, was der sogenannte gesunde Menschenverstand weiß, sind gleichfalls Einzelnheiten, aus dem Absoluten ins Bewußtseyn gezogen, lichte Punkte, die für sich aus der Nacht der Totalität sich erheben, mit denen der Mensch sich vernünftig durchs Leben durchhilft. Es sind ihm richtige Standpunkte, von denen er ausgeht, und zu denen er zurückkehrt.

Aber wirklich hat auch der Mensch nur solches Zutrauen zu ihrer Wahrheit, weil ihn das Absolute in einem Gefühl dabei begleitet, und dieß ihnen allein die Bedeutung giebt. So wie man solche Wahrheiten des gemeinen Menschenverstands für sich nimmt, sie bloß verständig, als Erkenntnisse überhaupt, isolirt, so erscheinen sie schief und als Halbwahrheiten. Der gesunde Menschenverstand kann durch die Reflexion in Verwirrung gesetzt werden. So wie er sich auf sie einläßt, so macht

dasjenige, was er jetzt als Satz für die Reflexion ausspricht, Anspruch, für sich als ein Wissen, als Erkenntniß zu gelten; und er hat seine Kraft aufgegeben, nämlich seine Aussprüche nur durch die dunkle, als Gefühl vorhandene Totalität zu unterstützen, und allein mit demselben sich der unstäten Reflexion entgegenzustemmen. Der gesunde Menschenverstand drückt sich wohl für die Reflexion aus, aber seine Aussprüche enthalten nicht auch fürs Bewußtseyn ihre Beziehung auf die absolute Totalität, sondern diese bleibt im Innern und unausgedrückt.

Die Spekulation versteht deswegen den gesunden Menschenverstand wohl, aber der gesunde Menschenverstand nicht das Thun der Spekulation. Die Spekulation anerkennt als Realität der Erkenntniß nur das Seyn der Erkenntniß in der Totalität; alles Bestimmte hat für sie nur Realität und Wahrheit in der erkannten Beziehung aufs Absolute. Sie erkennt deswegen auch das Absolute in demjenigen, was den Aussprüchen des gesunden Menschenverstandes zum Grunde liegt; aber weil für sie die Erkenntniß nur, insofern sie im Absoluten ist, Realität hat: ist vor ihr das Erkannte und Gewußte, wie es für die Reflexion ausgesprochen ist, und dadurch eine bestimmte Form hat, zugleich vernichtet. Die relativen Identitäten des gesunden Menschenverstands, die ganz, wie sie erscheinen, in ihrer beschränkten Form auf Absolutheit Anspruch machen, werden Zufälligkeiten für die philosophische Reflexion. Der gesunde Menschenverstand kann es nicht fassen, wie das für ihn unmittelbar Gewisse für die Philosophie zugleich ein Nichts ist. Denn er fühlt in seinen unmittelbaren Wahrheiten nur ihre Beziehung aufs Absolute, aber trennt dieß Gefühl nicht von ihrer Erscheinung, durch welche sie Beschränkungen sind, und doch auch, als solche, Bestand und absolutes Seyn haben sollen, aber vor der Spekulation verschwinden.

Nicht nur aber kann der gesunde Menschenverstand die Spekulation nicht verstehen, sondern er muß sie auch hassen,

wenn er von ihr erfährt; und, wenn er nicht in der völligen Indifferenz der Sicherheit ist, sie verabscheuen und verfolgen. Denn wie für den gesunden Menschenverstand die Identität des Wesens und des Zufälligen seiner Aussprüche absolut ist, und er die Schranken der Erscheinung nicht von dem Absoluten zu trennen vermag: so ist auch dasjenige, was er in seinem Bewußtseyn trennt, absolut entgegengesetzt; und was er als beschränkt erkennt, kann er mit dem Unbeschränkten nicht im Bewußtseyn vereinigen. Sie sind wohl in ihm identisch, aber diese Identität ist und bleibt ein Inneres, ein Gefühl, ein Unerkanntes und ein Unausgesprochenes. So wie er an das Beschränkte erinnert, und es ins Bewußtseyn gesetzt wird: so ist für dieses das Unbeschränkte dem Beschränkten absolut entgegengesetzt.

Dieß Verhältniß oder Beziehung der Beschränktheit auf das Absolute, — in welcher Beziehung nur die Entgegensetzung im Bewußtseyn, hingegen über die Identität eine völlige Bewußtlosigkeit vorhanden ist, — heißt Glaube. Der Glaube drückt nicht das Synthetische des Gefühls oder der Anschauung aus; er ist ein Verhältniß der Reflexion zum Absoluten, welche in diesem Verhältniß zwar Vernunft ist, und sich als ein Trennendes und Getrenntes, so wie ihre Produkte — (ein individuelles Bewußtseyn) — zwar vernichtet, aber die Form der Trennung noch behalten hat. Die unmittelbare Gewißheit des Glaubens, von der, als dem Letzten und Höchsten des Bewußtseyns, so viel gesprochen worden ist, ist nichts als die Identität selbst, die Vernunft, die sich aber nicht erkennt, sondern vom Bewußtseyn der Entgegensetzung begleitet ist. Aber die Spekulation erhebt die dem gesunden Menschenverstand bewußtlose Identität zum Bewußtseyn; oder sie konstruirt das im Bewußtseyn des gemeinen Verstandes nothwendig Entgegengesetzte zur bewußten Identität. Und diese Vereinigung des im Glauben Getrennten ist ihm ein Greuel. Weil das Heilige und Göttliche in seinem Bewußtseyn nur als Objekt besteht, so erblickt

er in der aufgehobenen Entgegenſetzung, in der Identität fürs Bewußtſeyn nur Zerſtörung des Göttlichen.

Beſonders muß aber der gemeine Menſchenverſtand nichts als Vernichtung in denjenigen philoſophiſchen Syſtemen erblicken, welche die Forderung der bewußten Identität in einer ſolchen Aufhebung der Entzweiung befriedigen, wodurch Eins der Entgegengeſetzten, beſonders wenn ein ſolches durch die Bildung der Zeit ſonſt fixirt iſt, zum Abſoluten erhoben und das Andere vernichtet wird. Hier hat wohl die Spekulation, als Philoſophie, die Entgegenſetzung aufgehoben, aber als Syſtem ein ſeiner gewöhnlichen bekannten Form nach Beſchränktes zum Abſoluten erhoben. Die einzige Seite, die hierbei in Betracht kommt, nämlich die ſpekulative, iſt für den gemeinen Menſchenverſtand gar nicht vorhanden. Von dieſer ſpekulativen Seite iſt das Beſchränkte ein ganz Anderes, als es dem gemeinen Menſchenverſtand erſcheint; dadurch nämlich, daß es zum Abſoluten erhoben worden iſt, iſt es nicht mehr dieß Beſchränkte. Die Materie des Materialiſten, oder das Ich des Idealiſten, iſt — jene nicht mehr die todte Materie, die ein Leben zur Entgegenſetzung und Bildung hat; — dieſes nicht mehr das empiriſche Bewußtſeyn, das, als ein Beſchränktes, ein Unendliches außer ſich ſetzen muß. Die Frage gehört der Philoſophie an, ob das Syſtem die endliche Erſcheinung, die es zum Unendlichen ſteigerte, in Wahrheit von aller Endlichkeit gereinigt hat: — ob die Spekulation, in ihrer größten Entfernung vom gemeinen Menſchenverſtande und ſeinem Fixiren Entgegengeſetzter, nicht dem Schickſal ihrer Zeit unterlegen iſt, eine Form des Abſoluten, alſo ein ſeinem Weſen nach Entgegengeſetztes, abſolut geſetzt zu haben. Hat die Spekulation das Endliche, das ſie unendlich machte, wirklich von allen Formen der Erſcheinung befreit, ſo iſt es der Name zunächſt, an dem ſich hier der gemeine Menſchenverſtand ſtößt, wenn er ſonſt vom ſpekulativen Geſchäfte keine Notiz nimmt. Wenn die Spekulation die Endlichen nur der That

nach zum Unendlichen steigert, und dadurch vernichtet, — (und Materie, Ich, insofern sie die Totalität umfassen sollen, sind nicht mehr Ich, nicht mehr Materie): — so fehlt zwar der letzte Akt der philosophischen Reflexion, nämlich das Bewußtseyn über ihre Vernichtung. Und wenn auch, dieser der That nach geschehenen Vernichtung ungeachtet, das Absolute des Systems noch eine bestimmte Form behalten hat: so ist doch wenigstens die ächt spekulative Tendenz nicht zu verkennen, von der aber der gemeine Menschenverstand nichts versteht. Indem er nicht einmal das philosophische Princip, die Entzweiung aufzuheben, sondern nur das systematische Princip erblickt, Eins der Entgegengesetzten zum Absoluten erhoben und das Andere vernichtet findet: so war auf seiner Seite noch ein Vortheil in Rücksicht auf die Entzweiung. In ihm, so wie im System, ist eine absolute Entgegensetzung vorhanden; aber er hatte doch die Vollständigkeit der Entgegensetzung, und wird doppelt geärgert.

Sonst kommt einem solchen philosophischen System, dem der Mangel anklebt, ein von irgend einer Seite noch Entgegengesetztes zum Absoluten zu erheben, außer seiner philosophischen Seite noch ein Vortheil und Verdienst zu, von denen der gemeine Verstand nicht nur nichts begreift, sondern die er auch verabscheuen muß: — der Vortheil, durch die Erhebung eines Endlichen zum unendlichen Princip, die ganze Masse von Endlichkeiten, die am entgegengesetzten Princip hängt, mit einem Mal niedergeschlagen zu haben, — das Verdienst, in Rücksicht auf die Bildung, die Entzweiung um so härter gemacht, und das Bedürfniß der Vereinigung in der Totalität um so viel verstärkt zu haben.

Die Hartnäckigkeit des gesunden Menschenverstandes, sich in der Kraft seiner Trägheit, das Bewußtlose in seiner ursprünglichen Schwere und Entgegensetzung gegen das Bewußtseyn, die Materie gegen die Differenz gesichert zu halten, die das Licht nur darum in sie bringt, um sie in einer höheren Potenz wie-

der zur Synthese zu konstruiren — erfordert wohl unter nördlichen Klimaten eine längere Zeitperiode; um vor der Hand nur so weit überwunden zu werden, daß die atomistische Materie selbst mannigfaltiger, die Trägheit zunächst durch ein mannigfaltigeres Kombiniren und Zersetzen derselben und durch die hiermit erzeugte größere Menge fixer Atomen in eine Bewegung auf ihrem Boden versetzt wird: so daß der Menschenverstand in seinem verständigen Treiben und Wissen sich immer mehr verwirrt, bis er sich fähig macht, die Aufhebung dieser Verwirrung und der Entgegensetzung selbst zu ertragen.

Wenn für den gesunden Menschenverstand nur die vernichtende Seite der Spekulation erscheint, so erscheint ihm auch dieß Vernichten nicht in seinem ganzen Umfange. Wenn er diesen Umfang fassen könnte, so hielte er sie nicht für seine Gegnerin. Denn die Spekulation fordert, in ihrer höchsten Synthese des Bewußten und Bewußtlosen, auch die Vernichtung des Bewußtseyns selbst; und die Vernunft versenkt damit ihr Reflektiren der absoluten Identität und ihr Wissen und sich selbst in ihren eigenen Abgrund. Und in dieser Nacht der bloßen Reflexion und des raisonnirenden Verstandes, die der Mittag des Lebens ist, können sich beide begegnen.

Princip einer Philosophie in der Form eines absoluten Grundsatzes.

Die Philosophie, als eine durch Reflexion producirte Totalität des Wissens, wird ein System, ein organisches Ganzes von Begriffen, dessen höchstes Gesetz nicht der Verstand, sondern die Vernunft ist. Jener hat die Entgegengesetzten seines Gesetzten, seine Grenze, Grund und Bedingung richtig aufzuzeigen; aber die Vernunft vereint diese Widersprechenden, setzt beide zugleich und hebt beide auf. An das System, als eine Organisation von Sätzen, kann die Forderung geschehen, daß ihm das

Abſolute, welches der Reflexion zum Grunde liegt, auch nach Weiſe der Reflexion, als oberſter abſoluter Grundſatz vorhanden ſey. Eine ſolche Forderung trägt aber ihre Nichtigkeit ſchon in ſich; denn ein durch die Reflexion Geſetztes, ein Satz iſt für ſich ein Beſchränktes und Bedingtes, und bedarf einen anderen zu ſeiner Begründung, u. ſ. f. ins Unendliche. Wenn das Abſolute in einem durch und für das Denken gültigen Grundſatze ausgedrückt wird, deſſen Form und Materie gleich ſey, ſo iſt entweder die bloße Gleichheit geſetzt, und die Ungleichheit der Form und Materie ausgeſchloſſen, und der Grundſatz durch dieſe Ungleichheit bedingt: in dieſem Fall iſt der Grundſatz nicht abſolut, ſondern mangelhaft, er drückt nur einen Verſtandesbegriff, eine Abſtraktion aus; — oder die Form und Materie iſt, als Ungleichheit, zugleich in ihm enthalten, der Satz iſt analytiſch und ſynthetiſch zugleich: ſo iſt der Grundſatz eine Antinomie, und dadurch nicht ein Satz, er ſteht als Satz unter dem Geſetz des Verſtandes, daß er ſich nicht in ſich widerſpreche, nicht ſich aufhebe, ſondern ein Geſetztes ſey, als Antinomie aber hebt er ſich auf.

Dieſer Wahn, daß ein nur für die Reflexion Geſetztes nothwendig an der Spitze eines Syſtems als oberſter abſoluter Grundſatz ſtehen müſſe, oder daß das Weſen eines jeden Syſtems in einem Satze, der fürs Denken abſolut ſey, ſich ausdrücken laſſe, — macht ſich mit einem Syſtem, auf das er ſeine Beurtheilung anwendet, ein leichtes Geſchäft. Denn von einem Gedachten, das der Satz ausdrückt, läßt ſich ſehr leicht erweiſen, daß es durch ein Entgegengeſetztes bedingt, alſo nicht abſolut iſt: es wird von dieſem dem Satze Entgegengeſetzten erwieſen, daß es geſetzt werden müſſe, daß alſo jenes Gedachte, das der Satz ausdrückt, nichtig iſt. Der Wahn hält ſich um ſo mehr für gerechtfertigt, wenn das Syſtem ſelbſt das Abſolute, das ſein Princip iſt, in der Form eines Satzes oder einer Definition ausdrückt, die aber im Grunde eine Antinomie iſt, und ſich

deswegen als ein Gesetztes für die bloße Reflexion selbst aufhebt. So hört z. B. Spinoza's Begriff der Substanz, die als Ursache und Bewirktes, als Begriff und Seyn zugleich, erklärt wird, auf, ein Begriff zu seyn, weil die Entgegengesetzten in einen Widerspruch vereinigt sind.

Kein Anfang einer Philosophie kann ein schlechteres Aussehen haben, als der Anfang mit einer Definition, wie bei Spinoza; — ein Anfang, der mit dem Begründen, Ergründen, Deduciren der Principien des Wissens, dem mühsamen Zurückführen aller Philosophie auf höchste Thatsachen des Bewußtseyns u. s. w. den seltsamsten Kontrast macht. Wenn aber die Vernunft von der Subjektivität des Reflektirens sich gereinigt hat, so kann auch jene Einfalt Spinoza's, welche die Philosophie mit der Philosophie selbst anfängt, und die Vernunft gleich unmittelbar mit einer Antinomie auftreten läßt, gehörig geschätzt werden.

Soll das Princip der Philosophie in formalen Sätzen für die Reflexion ausgesprochen werden, so ist zunächst als Gegenstand dieser Aufgabe nichts vorhanden, als das Wissen, im Allgemeinen die Synthese des Subjektiven und Objektiven, oder das absolute Denken. Die Reflexion aber vermag nicht die absolute Synthese in einem Satz auszudrücken, wenn nämlich dieser Satz als ein eigentlicher Satz für den Verstand gelten soll. Sie muß, was in der absoluten Identität Eins ist, trennen, und die Synthese und die Antithese getrennt, in zwei Sätzen, in einem die Identität, im anderen die Entzweiung ausdrücken.

In A = A, als dem Satze der Identität, wird reflektirt auf das Bezogenseyn: und dieß Beziehen, dieß Einssehn, die Gleichheit ist in dieser reinen Identität enthalten; es wird von aller Ungleichheit abstrahirt. A = A, der Ausdruck des absoluten Denkens, oder der Vernunft, hat für die formale, in verständigen Sätzen sprechende Reflexion nur die Bedeutung der

Verstandes-Identität, der reinen Einheit, d. h. einer solchen, worin von der Entgegensetzung abstrahirt ist.

Aber die Vernunft findet sich in dieser Einseitigkeit der abstrakten Einheit nicht ausgedrückt. Sie postulirt auch das Setzen desjenigen, wovon in der reinen Gleichheit abstrahirt wurde, das Setzen des Entgegengesetzten, der Ungleichheit; das eine A ist Subjekt, das andere Objekt, und der Ausdruck für ihre Differenz ist A nicht = A, oder A = B. Dieser Satz widerspricht dem vorigen geradezu; in ihm ist abstrahirt von der reinen Identität, und die Nicht-Identität, die reine Form des „Nichtdenkens" *) gesetzt: wie der erste die Form „des reinen Denkens" ist, das ein Anderes ist, als das absolute Denken, die Vernunft. Nur weil auch das Nichtdenken gedacht, A nicht = A durchs Denken gesetzt wird, kann er überhaupt gesetzt werden. In A nicht = A, oder A = B ist die Identität, das Beziehen, das = des ersten Satzes ebenfalls, aber nur subjektiv, d. h. nur insofern das Nichtdenken durchs Denken gesetzt ist. Aber dieß Gesetztseyn des Nichtdenkens fürs Denken ist dem Nichtdenken durchaus zufällig, eine bloße Form für den zweiten Satz, von der, um seine Materie rein zu haben, abstrahirt werden muß.

Dieser zweite Satz ist so unbedingt, als der erste, und insofern Bedingung des ersten, so wie der erste Bedingung des zweiten Satzes ist. Der erste ist bedingt durch den zweiten, insofern er durch die Abstraktion von der Ungleichheit, die der zweite Satz enthält, besteht; der zweite, insofern er, um ein Satz zu seyn, einer Beziehung bedarf.

Der zweite Satz ist sonst unter der subalternen Form des Satzes des Grundes ausgesprochen worden; oder vielmehr er ist erst in diese höchst subalterne Bedeutung dadurch herabgezogen worden, daß man ihn zum Satze der Kausalität gemacht hat.

*) Reinhold's Beiträge 1stes Heft, S. 111.

A hat einen Grund, heißt: dem A kommt ein Seyn zu, das nicht ein Seyn des A ist: A ist ein Gesetztseyn, das nicht das Gesetztseyn des A ist; also A nicht = A, A = B. Wird davon abstrahirt, daß A ein Gesetztes ist, wie abstrahirt werden muß, um den zweiten Satz rein zu haben, so drückt er überhaupt ein Nichtgesetztseyn des A aus. A als Gesetztes und als Nichtgesetztes zugleich zu setzen, ist schon die Syntheſe des ersten und zweiten Satzes.

Beide Sätze sind Sätze des Widerspruchs nur im verkehrten Sinne. Der erste, der der Identität sagt aus: daß der Widerspruch = 0 ist; der zweite, insofern er auf den ersten bezogen wird: daß der Widerspruch ebenso nothwendig ist, als der Nichtwiderspruch. Beide sind, als Sätze, für sich Gesetzte von gleicher Potenz. Insofern der zweite so ausgesprochen wird, daß der erste zugleich auf ihn bezogen ist, so ist er der höchst mögliche Ausdruck der Vernunft durch den Verstand. Diese Beziehung beider ist der Ausdruck der Antinomie; und als Antinomie, als Ausdruck der absoluten Identität, ist es gleichgültig, A = B, oder A = A zu setzen, wenn nämlich A = B, und A = A als Beziehung beider Sätze genommen wird. A = A enthält die Differenz des A als Subjekts und A als Objekts, zugleich mit der Identität: so wie A = B die Identität des A und B, mit der Differenz beider.

Erkennt der Verstand im Satze des Grundes, als einer Beziehung beider, nicht die Antinomie, so ist er nicht zur Vernunft gediehen, und formaliter ist der zweite Satz kein neuer für ihn. Für den bloßen Verstand sagt A = B nicht mehr aus, als der erste Satz; der Verstand begreift alsdann nämlich das Gesetztseyn des A als B nur als eine Wiederholung des A, d. h. er hält nur die Identität fest, und abstrahirt davon, daß, indem A als B, oder in B gesetzt wiederholt wird, ein Anderes, „ein Nicht-A" gesetzt ist, und zwar als A, also A als Nicht-A. Wenn man bloß auf das Formelle der Spekulation

reflektirt, und die Syntheſe des Wiſſens in analytiſcher Form feſthält: ſo iſt die Antinomie, der ſich ſelbſt aufhebende Widerſpruch, der höchſte formelle Ausdruck des Wiſſens und der Wahrheit.

In der Antinomie, wenn ſie für den formellen Ausdruck der Wahrheit anerkannt wird, hat die Vernunft das formale Weſen der Reflexion unter ſich gebracht. Das formale Weſen hat aber die Oberhand, wenn das Denken in der einzigen Form des erſten dem zweiten entgegengeſetzten Satzes, mit dem Charakter einer abſtrakten Einheit als das erſte Wahre der Philoſophie geſetzt, und aus der Analyſe der Anwendung des Denkens ein Syſtem der Realität der Erkenntniß errichtet werden ſoll. Alsdann ergiebt ſich der ganze Verlauf dieſes rein analytiſchen Geſchäfts auf folgende Art.

Das Denken iſt, — als unendliche Wiederholbarkeit des A, als A, — eine Abſtraktion: der erſte Satz als Thätigkeit ausgedrückt. Nun fehlt aber der zweite Satz, das Nichtdenken; nothwendig muß zu ihm als der Bedingung des erſten übergegangen, und auch dieſes, die Materie, geſetzt werden. Hiermit ſind die Entgegengeſetzten vollſtändig, und der Uebergang iſt eine gewiſſe Art von Beziehung beider auf einander, welche eine Anwendung des Denkens heißt, und eine höchſt unvollſtändige Syntheſe iſt. Aber auch dieſe ſchwache Syntheſe iſt ſelbſt gegen die Vorausſetzung des Denkens, als Setzens des A als A ins Unendliche fort; denn in der Anwendung wird A zugleich als Nicht-A geſetzt, und das Denken in ſeinem abſoluten Beſtehen als ein unendliches Wiederholen des A als A aufgehoben.

Das dem Denken Entgegengeſetzte iſt durch ſeine Beziehung aufs Denken beſtimmt als ein Gedachtes: = A. Weil aber ein ſolches Denken, Setzen = A durch eine Abſtraktion bedingt iſt, und alſo ein Entgegengeſetztes iſt: ſo hat auch das Gedachte, außerdem daß es Gedachtes = A iſt, noch andere Beſtimmungen = B, die vom bloßen Beſtimmtſeyn durchs reine Denken

ganz unabhängig sind; und diese sind dem Denken bloß gegeben. Es muß also für das Denken, als Princip des analytischen Philosophirens, einen absoluten Stoff geben; wovon weiter unten die Rede seyn wird. Die Grundlage dieser absoluten Entgegensetzung läßt dem formalen Geschäfte, worin die berühmte Erfindung, „die Philosophie auf Logik zurückzuführen" *) beruht, keine andere immanente Syntheſe, als die der Verstandes-Identität, A ins Unendliche zu wiederholen. Aber selbst zur Wiederholung braucht sie eines B, C u. s. w., in denen das wiederholte A gesetzt werden kann. Diese B, C, D u. s. w. sind um der Wiederholbarkeit des A willen „ein Mannigfaltiges," sich Entgegengesetztes, — (jedes hat durch A nicht gesetzte besondere Bestimmungen), — d. h. ein absolut mannigfaltiger Stoff, dessen B, C, D u. s. w. sich mit dem A fügen muß, wie es kann; — eine solche Ungereimtheit des Fügens kommt an die Stelle einer ursprünglichen Identität. Der Grundfehler kann so vorgestellt werden, daß in formaler Rücksicht auf die Antinomie des A = A, und des A = B nicht reflektirt ist. Einem solchen analytischen Wesen liegt das Bewußtseyn nicht zum Grunde, daß die rein formale Erscheinung des Absoluten der Widerspruch ist; — ein Bewußtseyn, das nur entstehen kann, wenn die Spekulation von der Vernunft, und dem A = A, als absoluter Identität des Subjekts und Objekts, ausgeht.

Transcendentale Anschauung.

Insofern die Spekulation von der Seite der bloßen Reflexion angesehen wird, erscheint die absolute Identität in Synthesen Entgegengesetzter, also in Antinomien. Die relativen Identitäten, in die sich die absolute differenzirt, sind zwar beschränkt, und insofern für den Verstand und nicht antinomisch.

---

*) Reinhold's Beiträge 1stes Heft, S. 98.

Zugleich aber, weil ſie Identitäten ſind, ſind ſie nicht reine Verſtandesbegriffe; und ſie müſſen Identitäten ſeyn, weil in einer Philoſophie kein Geſetztes ohne Beziehung aufs Abſolute ſtehen kann. Von der Seite dieſer Beziehung aber iſt ſelbſt jedes Beſchränkte eine (relative) Identität, und inſofern für die Reflexion ein Antinomiſches; — und dieß iſt die negative Seite des Wiſſens, das Formale, das von der Vernunft regiert, ſich ſelbſt zerſtört. Außer dieſer negativen Seite hat das Wiſſen eine poſitive Seite, nämlich die Anſchauung. Reines Wiſſen (das hieße: Wiſſen ohne Anſchauung) iſt die Vernichtung der Entgegengeſetzten im Widerſpruch; Anſchauung ohne dieſe Syntheſe Entgegengeſetzter iſt empiriſch, gegeben, bewußtlos. Das transcendentale Wiſſen vereinigt Beides, Reflexion und Anſchauung; es iſt Begriff und Seyn zugleich. Dadurch, daß die Anſchauung transcendental wird, tritt die Identität des Subjektiven und Objektiven, welche in der empiriſchen Anſchauung getrennt ſind, ins Bewußtſeyn; das Wiſſen, inſofern es transcendental wird, ſetzt nicht bloß den Begriff und ſeine Bedingung, — oder die Antinomie beider, das Subjektive, — ſondern zugleich das Objektive, das Seyn.

Im philoſophiſchen Wiſſen iſt das Angeſchaute eine Thätigkeit der Intelligenz und der Natur, des Bewußtſeyns und des Bewußtloſen zugleich. Es gehört beiden Welten, der ideellen und reellen zugleich an: — der ideellen, indem es in der Intelligenz, und dadurch in Freiheit geſetzt iſt; — der reellen, indem ſeine Stelle in der objektiven Totalität, als ein Ring in der Kette der Nothwendigkeit deducirt wird. Stellt man ſich auf den Standpunkt der Reflexion oder der Freiheit, ſo iſt das Ideelle das Erſte, und das Weſen und das Seyn nur die ſchematiſirte Intelligenz; ſtellt man ſich auf den Standpunkt der Nothwendigkeit oder des Seyns, ſo iſt das Denken nur ein Schema des abſoluten Seyns. Im transcendentalen Wiſſen iſt Beides vereinigt, Seyn und Intelligenz. Ebenſo iſt transcen-

dentales Wissen und transcendentales Anschauen Eins und dasselbe; der verschiedene Ausdruck deutet nur auf das Ueberwiegende des ideellen oder reellen Faktors.

Es ist von der tiefsten Bedeutung, daß mit so vielem Ernst behauptet worden ist: ohne transcendentale Anschauung könne nicht philosophirt werden. Was hieße denn: ohne Anschauung philosophiren? — In absoluten Endlichkeiten sich endlos zerstreuen. Diese Endlichkeiten seyen subjektive oder objektive, Begriffe oder Dinge, oder es werde auch von einer Art zu der anderen übergegangen: so geht das Philosophiren ohne Anschauung an einer endlosen Reihe von Endlichkeiten fort, und der Uebergang vom Seyn zum Begriffe, oder vom Begriff zum Seyn ist ein ungerechtfertigter Sprung. Ein solches Philosophiren heißt ein formales; denn Ding wie Begriff ist jedes für sich nur Form des Absoluten. Es setzt die Zerstörung der transcendentalen Anschauung, eine absolute Entgegensetzung des Seyns und Begriffs voraus; und wenn es vom Unbedingten spricht, so macht es selbst dieß wieder, etwa in der Form einer Idee, die dem Seyn entgegengesetzt sey, zu einem Formalen. Je besser die Methode ist, desto greller werden die Resultate. Für die Spekulation sind die Endlichkeiten Radien des unendlichen Fokus, der sie ausstrahlt, und zugleich von ihnen gebildet ist; in ihnen ist der Fokus, und im Fokus sie gesetzt. In der transcendentalen Anschauung ist alle Entgegensetzung aufgehoben, aller Unterschied der Konstruktion des Universums durch und für die Intelligenz, und seiner als ein Objektives angeschauten, unabhängig erscheinenden Organisation vernichtet. Das Produciren des Bewußtseyns dieser Identität ist die Spekulation, und weil Idealität und Realität in ihr Eins ist, ist sie Anschauung.

Poſtulate der Vernunft.

Die Syntheſe der zwei von der Reflexion geſetzten Entgegengeſetzten forderte, als Werk der Reflexion, ihre Vervollſtändigung; als Antinomie, die ſich aufhebt, ihr Beſtehen in der Anſchauung. Weil das ſpekulative Wiſſen als Identität der Reflexion und der Anſchauung begriffen werden muß: ſo kann man, — inſofern der Antheil der Reflexion (der, als vernünftig, antinomiſch iſt) allein geſetzt wird, aber in nothwendiger Beziehung auf die Anſchauung ſteht, — in dieſem Fall von der Anſchauung ſagen, ſie werde von der Reflexion poſtulirt. Es kann nicht davon die Rede ſeyn, Ideen zu poſtuliren; denn dieſe ſind Produkte der Vernunft, oder vielmehr das Vernünftige durch den Verſtand als Produkt geſetzt. Das Vernünftige muß ſeinem beſtimmten Inhalte nach, nämlich aus dem Widerſpruch beſtimmter Entgegengeſetzter, deren Syntheſe das Vernünftige iſt, deducirt werden; nur die dieß Antinomiſche ausfüllende und haltende Anſchauung iſt das Poſtulable. Eine ſolche ſonſt poſtulirte Idee iſt der unendliche Progreß, eine Vermiſchung von Empiriſchem und Vernünftigem; jenes iſt die Anſchauung der Zeit, dieß die Aufhebung aller Zeit, die Verunendlichung derſelben. Im empiriſchen Progreß iſt ſie aber nicht rein verunendlicht; denn ſie ſoll in ihm als Endliches (als beſchränkte Momente) beſtehen, er iſt eine empiriſche Unendlichkeit. Die wahre Antinomie, die Beides, das Beſchränkte und Unbeſchränkte, nicht nebeneinander, ſondern zugleich als identiſch ſetzt, muß damit zugleich die Entgegenſetzung aufheben. Indem die Antinomie die beſtimmte Anſchauung der Zeit poſtulirt, muß dieſe — beſchränkter Moment der Gegenwart und Unbeſchränktheit ſeines Außerſichgeſetztſeyns — Beides zugleich, alſo Ewigkeit ſeyn.

Ebenſo wenig kann die Anſchauung als ein der Idee, oder beſſer der nothwendigen Antinomie Entgegengeſetztes gefordert

werden. Die Anſchauung, die der Idee entgegengeſetzt iſt, iſt beſchränktes Daſeyn, eben weil ſie die Idee ausſchließt. Die Anſchauung iſt wohl das von der Vernunft Poſtulirte, aber nicht als Beſchränktes, ſondern zur Vervollſtändigung der Einſeitigkeit des Werks der Reflexion: nicht daß ſie ſich entgegengeſetzt bleiben, ſondern Eins ſeyen. Man ſieht überhaupt, daß dieſe ganze Weiſe des Poſtulirens darin allein ihren Grund hat, daß von der Einſeitigkeit der Reflexion ausgegangen wird; dieſe Einſeitigkeit bedarf es, zur Ergänzung ihrer Mangelhaftigkeit, das aus ihr ausgeſchloſſene Entgegengeſetzte zu poſtuliren. Das Weſen der Vernunft erhält aber in dieſer Anſicht eine ſchiefe Stellung; denn ſie erſcheint hier als ein nicht ſich ſelbſt Genügendes, ſondern als ein Bedürftiges. Wenn aber die Vernunft ſich als abſolut erkennt, ſo fängt die Philoſophie damit an, womit jene Manier, die von der Reflexion ausgeht, aufhört: mit der Identität der Idee und des Seyns. Sie poſtulirt nicht das Eine, denn ſie ſetzt mit der Abſolutheit unmittelbar beide; und die Abſolutheit der Vernunft iſt nichts Anderes, als die Identität beider.

Verhältniß des Philoſophirens zu einem philoſophiſchen Syſtem.

Das Bedürfniß der Philoſophie kann ſich darin befriedigen, zum Princip der Vernichtung aller fixirten Entgegenſetzung und zu der Beziehung des Beſchränkten auf das Abſolute durchgedrungen zu ſeyn. Dieſe Befriedigung im Princip der abſoluten Identität findet ſich im Philoſophiren überhaupt. Das Gewußte wäre ſeinem Inhalte nach ein Zufälliges, die Entzweiungen, auf deren Vernichtung es ging, gegeben, und verſchwunden, und nicht ſelbſt wieder konſtruirte Syntheſen; der Inhalt eines ſolchen Philoſophirens hätte überhaupt keinen Zuſammenhang unter ſich, und machte nicht eine objektive Totalität des Wiſſens

aus. Wegen des Unzusammenhängenden seines Inhalts allein ist dieß Philosophiren gerade nicht nothwendig ein Raisonniren. Letzteres zerstreut die Gesetzten nur in größere Mannigfaltigkeit, und wenn es in diesen Strom gestürzt, haltungslos schwimmt, so soll die ganze selbst haltungslose Ausdehnung der verständigen Mannigfaltigkeit bestehen bleiben; dem wahren obschon unzusammenhängenden Philosophiren dagegen verschwindet das Gesetzte und seine Entgegengesetzten, indem es dasselbe nicht bloß in Zusammenhang mit anderen Beschränkten, sondern in Beziehung aufs Absolute bringt, und dadurch aufhebt.

Weil aber diese Beziehung des Beschränkten auf das Absolute ein Mannigfaltiges ist, da die Beschränkten es sind: so muß das Philosophiren darauf ausgehen, diese Mannigfaltigkeit als solche in Beziehung zu setzen. Es muß das Bedürfniß entstehen, eine Totalität des Wissens, ein System der Wissenschaft zu produciren. Hierdurch erst befreit sich die Mannigfaltigkeit jener Beziehungen von der Zufälligkeit; indem sie ihre Stellen im Zusammenhang der objektiven Totalität des Wissens erhalten, und ihre objektive Vollständigkeit zu Stande gebracht wird. Das Philosophiren, das sich nicht zum System konstruirt, ist eine beständige Flucht vor den Beschränkungen, — mehr ein Ringen der Vernunft nach Freiheit, als reines Selbsterkennen derselben, das seiner sicher, und über sich klar geworden ist. Die freie Vernunft und ihre That ist Eins, und ihre Thätigkeit ein reines Darstellen ihrer selbst.

In dieser Selbstproduktion der Vernunft gestaltet sich das Absolute in eine objektive Totalität, die ein in sich selbst getragenes und vollendetes Ganze ist, — keinen Grund außer sich hat, sondern durch sich selbst in ihrem Anfang, Mittel und Ende begründet ist. Ein solches Ganzes erscheint als eine Organisation von Sätzen und Anschauungen. Jede Syntheſe der Vernunft, und die ihr korrespondirende Anschauung (die beide in der Spekulation vereinigt sind) ist, als Identität des Bewußten

und Bewußtloſen, für ſich im Abſoluten und unendlich; zugleich aber iſt ſie endlich und beſchränkt, inſofern ſie in der objektiven Totalität geſetzt iſt, und andere außer ſich hat. Die unentzweiteſte Identität objektiv — die Materie, ſubjektiv — das Fühlen (Selbſtbewußtſeyn) iſt zugleich eine unendlich entgegengeſetzte, eine durchaus relative Identität. Die Vernunft, das Vermögen (inſofern) der objektiven Totalität vervollſtändigt ſie durch ihr Entgegengeſetztes; und producirt durch die Syntheſe beider eine neue Identität, die ſelbſt wieder vor der Vernunft eine mangelhafte iſt, die ebenſo ſich wieder ergänzt. Am Reinſten giebt ſich die weder ſynthetiſch noch analytiſch zu nennende Methode des Syſtems, wenn ſie als eine Entwickelung der Vernunft ſelbſt erſcheint; welche die Emanation ihrer Erſcheinung, als eine Duplicität, nicht in ſich immer wieder zurückruft, — (hiermit vernichtete ſie dieſelbe nur), — ſondern ſich in ihr zu einer durch jene Duplicität bedingten Identität konſtruirt, dieſe relative Identität wieder ſich entgegenſetzt: ſo daß das Syſtem bis zur vollendeten objektiven Totalität fortgeht, ſie mit der entgegenſtehenden ſubjektiven zur unendlichen Weltanſchauung vereinigt, deren Expanſion ſich damit zugleich in die reichſte und einfachſte Identität kontrahirt hat.

Es iſt möglich, daß eine ächte Spekulation ſich in ihrem Syſtem nicht vollkommen ausſpricht, oder daß die Philoſophie des Syſtems und das Syſtem ſelbſt nicht zuſammenfallen; daß ein Syſtem aufs Beſtimmteſte die Tendenz, alle Entgegenſetzungen zu vernichten, ausdrückt, und für ſich nicht zur vollſtändigſten Identität durchdringt. Die Unterſcheidung dieſer beiden Rückſichten wird beſonders in Beurtheilung philoſophiſcher Syſteme wichtig. Wenn in einem Syſtem ſich das zum Grunde liegende Bedürfniß nicht vollkommen geſtaltet hat, und ein Bedingtes, nur in der Entgegenſetzung Beſtehendes zum Abſoluten erhoben hat, ſo wird es als Syſtem Dogmatismus; aber die wahre Spekulation kann ſich in den verſchiedenſten ſich gegen-

ſeitig als Dogmatismen und Geiſtesverirrungen verſchreienden Philoſophien finden. Die Geſchichte der Philoſophie hat allein Werth und Intereſſe, wenn ſie dieſen Geſichtspunkt feſthält. Sonſt giebt ſie nicht die Geſchichte der in unendlich mannigfaltigen Formen ſich darſtellenden ewigen und einen Vernunft; ſondern nichts als eine Erzählung zufälliger Begebenheiten des menſchlichen Geiſtes, und ſinnloſer Meinungen, die der Vernunft aufgebürdet werden, da ſie doch allein demjenigen zur Laſt fallen, der das Vernünftige in ihnen nicht erkannt, und ſie deswegen verkehrt hat.

Eine ächte Spekulation, die aber nicht zu ihrer vollſtändigen Selbſtkonſtruktion im Syſtem durchdringt, geht nothwendig von der abſoluten Identität aus; die Entzweiung derſelben in Subjektives und Objektives iſt eine Produktion des Abſoluten. Das Grundprincip iſt alſo völlig transcendental, und von ſeinem Standpunkt aus giebt es keine abſolute Entgegenſetzung des Subjektiven und Objektiven. Aber ſomit iſt die Erſcheinung des Abſoluten eine Entgegenſetzung. Das Abſolute iſt nicht in ſeiner Erſcheinung; beide ſind ſelbſt entgegengeſetzt. Die Erſcheinung iſt nicht Identität. Dieſe Entgegenſetzung kann nicht transcendental aufgehoben werden, d. h. nicht ſo, daß es an ſich keine Entgegenſetzung gebe. Hiermit wäre die Erſcheinung nur vernichtet, und die Erſcheinung ſoll doch gleichfalls ſeyn; es würde behauptet, daß das Abſolute in ſeiner Erſcheinung aus ſich herausgegangen wäre. Das Abſolute muß ſich alſo in der Erſcheinung ſelbſt ſetzen, d. h. dieſe nicht vernichten, ſondern zur Identität konſtruiren.

Eine falſche Identität iſt das Kauſalverhältniß zwiſchen dem Abſoluten und ſeiner Erſcheinung; denn dieſem Verhältniß liegt die abſolute Entgegenſetzung zum Grunde. In ihm beſtehen beide Entgegengeſetzte, aber in verſchiedenem Rang; die Vereinigung iſt gewaltſam. Das Eine bekommt das Andre unter ſich; das Eine herrſcht, das Andre wird botmäßig. Die Ein-

heit iſt in einer nur relativen Identität erzwungen; die Identität, die eine abſolute ſeyn ſoll, iſt eine unvollſtändige. Das Syſtem iſt zu einem Dogmatismus, — zu einem Realismus, der die Objektivität, oder zu einem Idealismus, der die Subjektivität abſolut ſetzt, — wider ſeine Philoſophie geworden; wenn beide (was bei jenem zweideutiger iſt, als bei dieſem) aus wahrer Spekulation hervorgegangen ſind.

Der reine Dogmatismus, der ein Dogmatismus der Philoſophie iſt, bleibt auch ſeiner Tendenz nach in der Entgegenſetzung immanent; das Verhältniß der Kauſalität, in ſeiner vollſtändigern Form als Wechſelwirkung, die Einwirkung des Intellektuellen auf das Sinnliche, oder des Sinnlichen auf das Intellektuelle iſt in ihm als Grundprincip herrſchend. Im konſequenten Realismus und Idealismus ſpielt es nur eine untergeordnete Rolle, wenn es auch zu herrſchen ſcheint, und in jenem das Subjekt als Produkt des Objekts, in dieſem das Objekt als Produkt des Subjekts geſetzt wird; das Kauſalitätsverhältniß iſt aber dem Weſen nach aufgehoben, indem das Produciren ein abſolutes Produciren, das Produkt ein abſolutes Produkt iſt, d. h. indem das Produkt keinen Beſtand hat, als nur im Produciren, nicht geſetzt iſt als ein Selbſtſtändiges, vor und unabhängig von dem Produciren Beſtehendes. Wie im reinen Kauſalitätsverhältniß, dem formellen Princip des Dogmatismus der Fall iſt; in dieſem iſt es ein durch A Geſetztes, und zugleich auch nicht durch A Geſetztes, A alſo abſolut nur Subjekt: und A = A drückt nur die Verſtandesidentität aus. Wenn auch die Philoſophie in ihrem transcendentalen Geſchäft ſich des Kauſalverhältniſſes bedient, ſo iſt B, das dem Subjekt entgegengeſetzt erſcheint, ſeinem Entgegengeſetztſeyn nach eine bloße Möglichkeit, und bleibt abſolut eine Möglichkeit, d. h. es iſt nur Accidenz; und das wahre Verhältniß der Spekulation, das Subſtantialitätsverhältniß iſt unter dem Schein des Kauſalverhältniſſes das transcendentale Princip. Formell läßt

ſich dieß auch ſo ausdrücken: Der wahre Dogmatismus anerkennt beide Grundſätze A = A und A = B, aber ſie bleiben in ihrer Antinomie, unſyntheſirt neben einander. Er erkennt nicht, daß hierin eine Antinomie liegt, und darum auch nicht die Nothwendigkeit, das Beſtehen der Entgegengeſetzten aufzuheben; der Uebergang von Einem zum Andern durch Kauſalitätsverhältniß iſt die einzige ihm mögliche unvollſtändige Syntheſis.

Ungeachtet nun die Transcendental-Philoſophie dieſen ſcharfen Unterſchied von dem Dogmatismus hat, ſo iſt ſie, inſofern als ſie ſich zum Syſtem konſtruirt, fähig, in ihn überzugehen; wenn ſie nämlich, — inſofern nichts iſt, als die abſolute Identität, und in ihr alle Differenz und das Beſtehen Entgegengeſetzter ſich aufhebt, — kein reelles Kauſalverhältniß gelten läßt: aber, — inſofern die Erſcheinung zugleich beſtehen, und hiermit ein anderes Verhältniß des Abſoluten zur Erſcheinung, als das der Vernichtung der letztern vorhanden ſeyn ſoll, — das Kauſalitätsverhältniß einführt, die Erſcheinung zu einem Botmäßigen macht, und alſo die transcendentale Anſchauung nur ſubjektiv, nicht objektiv, oder die Identität nicht in die Erſcheinung ſetzt. A = A und A = B bleiben beide unbedingt; es ſoll nur A = A gelten: d. h. aber ihre Identität iſt nicht in ihrer wahren Syntheſe, die kein bloßes Sollen iſt, dargeſtellt.

So iſt im Fichteſchen Syſtem Ich = Ich das Abſolute. Die Totalität der Vernunft führt den zweiten Satz herbei, der ein Nicht-Ich ſetzt; es iſt nicht nur in dieſer Antinomie des Setzens beider, Vollſtändigkeit vorhanden, ſondern auch ihre Syntheſe wird poſtulirt. Aber in dieſer bleibt die Entgegenſetzung; es ſollen nicht beide, Ich wie Nicht-Ich, vernichtet werden, ſondern der eine Satz ſoll beſtehen, der eine höher an Rang ſeyn, als der andere. Die Spekulation des Syſtems fordert die Aufhebung der Entgegengeſetzten, aber das Syſtem ſelbſt hebt ſie nicht auf; die abſolute Syntheſis, zu welcher dieſes gelangt, iſt nicht Ich = Ich, ſondern Ich ſoll gleich Ich ſeyn.

Das Abſolute iſt für den transcendentalen Geſichtspunkt, aber nicht für den der Erſcheinung konſtruirt; beide widerſprechen ſich noch. Weil die Identität nicht zugleich in die Erſcheinung geſetzt worden, oder die Identität nicht auch vollkommen in die Objektivität übergegangen iſt: ſo iſt die Transcendentalität ſelbſt ein Entgegengeſetztes, das Subjektive, und man kann auch ſagen, die Erſcheinung iſt nicht vollſtändig vernichtet worden.

Es ſoll in der folgenden Darſtellung des Fichteſchen Syſtems verſucht werden, zu zeigen, daß das reine Bewußtſeyn, die im Syſtem als abſolut aufgeſtellte Identität des Subjekts und Objekts, eine ſubjektive Identität des Subjekts und Objekts iſt. Die Darſtellung wird den Gang nehmen, Ich, das Princip des Syſtems, als ſubjektives Subjekt-Objekt zu erweiſen, ſowohl unmittelbar: als an der Art der Deduktion der Natur: und beſonders an den Verhältniſſen der Identität in den beſondern Wiſſenſchaften der Moral und des Naturrechts, und dem Verhältniß des ganzen Syſtems zum Aeſthetiſchen.

Es erhellt ſchon aus dem Obigen, daß in dieſer Darſtellung zunächſt von dieſer Philoſophie als Syſtem die Rede iſt, und nicht inſofern es die gründlichſte und tiefſte Spekulation, ein ächtes Philoſophiren, und durch die Zeit, in welcher ſie erſcheint, und in der auch die Kantiſche Philoſophie die Vernunft nicht zu dem abhanden gekommenen Begriff ächter Spekulation hatte erregen können, um ſo merkwürdiger iſt.

Darſtellung
des
Fichteſchen Syſtems.

Die Grundlage des Fichteſchen Syſtems iſt intellektuelle Anſchauung, reines Denken ſeiner ſelbſt, reines Selbſtbewußtſeyn „Ich = Ich, Ich bin;“ *) das Abſolute iſt Subjekt-Objekt, und Ich iſt dieſe Identität des Subjekts und Objekts.

Im gemeinen Bewußtſeyn kommt Ich in Entgegenſetzung vor. Die Philoſophie hat dieſe Entgegenſetzung gegen ein Objekt zu erklären; ſie erklären heißt: ihre Bedingtheit durch ein Anderes aufzeigen, und alſo ſie als Erſcheinung erweiſen. Wenn vom empiriſchen Bewußtſeyn erwieſen wird, daß es im reinen Bewußtſeyn vollſtändig begründet und nicht bloß durch daſſelbe bedingt iſt, ſo iſt damit ihre Entgegenſetzung aufgehoben; wenn anders die Erklärung vollſtändig, d. h. wenn nicht bloß eine theilweiſe Identität des reinen und empiriſchen Bewußtſeyns aufgezeigt iſt. Die Identität iſt nur eine theilweiſe, wenn dem empiriſchen Bewußtſeyn eine Seite übrig bliebe, von welcher es durch das reine nicht beſtimmt, ſondern unbedingt wäre. Und weil nur reines und empiriſches Bewußtſeyn als die Glieder des höchſten Gegenſatzes auftreten: ſo würde das reine Bewußtſeyn ſelbſt beſtimmt und bedingt ſeyn vom empiriſchen, inſofern dieſes unbedingt wäre. Das Verhältniß würde auf dieſe Art ein Wechſelverhältniß ſeyn, welches gegenſeitiges Beſtimmen und Beſtimmtſeyn in ſich faßt, aber eine abſolute Entgegenſetzung

*) Wiſſenſchaftslehre S. 8, Ausg. v. 1794. (S. 6, Ausg. v. 1802.)

der in Wechselwirkung Stehenden, und also die Unmöglichkeit, die Entzweiung in absoluter Identität zu heben, voraussetzt.

Dem Philosophen entsteht dieß reine Selbstbewußtseyn dadurch, daß er in seinem Denken von allem Fremdartigen abstrahirt, was nicht Ich ist, und nur die Beziehung des Subjekts und Objekts festhält. In der empirischen Anschauung sind sich Subjekt und Objekt entgegengesetzt, der Philosoph faßt die Thätigkeit des Anschauens auf, er schaut das Anschauen an, und begreift es hierdurch als eine Identität. Dieß Anschauen des Anschauens ist einer Seits philosophische Reflexion, und der gemeinen Reflexion, so wie dem empirischen Bewußtseyn überhaupt entgegengesetzt, das sich nicht über sich selbst und seine Entgegensetzungen erhebt; — anderer Seits ist diese transcendentale Anschauung zugleich der Gegenstand der philosophischen Reflexion, das Absolute, die ursprüngliche Identität. Der Philosoph hat sich in die Freiheit und auf den Standpunkt des Absoluten erhoben.

Seine Aufgabe ist nunmehr die, die scheinbare Entgegensetzung des transcendentalen Bewußtseyns und des empirischen aufzuheben. Im Allgemeinen geschieht dieß dadurch, daß das letztere aus dem erstern deducirt wird. Nothwendig kann diese Deduktion nicht ein Uebergang in ein Fremdes seyn. Die Transcendental-Philosophie geht allein dahin, das empirische Bewußtseyn nicht aus einem, außerhalb desselben befindlichen, sondern aus einem immanenten Princip, als eine thätige Emanation, oder Selbstproduktion des Princips zu konstruiren. Im empirischen Bewußtseyn kann so wenig etwas vorkommen, was nicht aus dem reinen Selbstbewußtseyn konstruirt wird, als das reine Bewußtseyn ein vom empirischen dem Wesen nach Verschiedenes ist. Die Form beider ist gerade darin verschieden, daß dasjenige, was im empirischen Bewußtseyn als Objekt, entgegengesetzt dem Subjekt, erscheint, in der Anschauung dieses empirischen Anschauens als identisch gesetzt, und hierdurch

das empirische Bewußtseyn durch dasjenige vervollständigt wird, was sein Wesen ausmacht, worüber es aber kein Bewußtseyn hat.

Die Aufgabe kann auch so ausgedrückt werden: Durch die Philosophie soll reines Bewußtseyn als Begriff aufgehoben werden. In der Entgegensetzung gegen das empirische Bewußtseyn erscheint die intellektuelle Anschauung, das reine Denken seiner selbst, als Begriff, nämlich als Abstraktion von allem Mannigfaltigen, aller Ungleichheit des Subjekts und Objekts. Sie ist zwar lauter Thätigkeit, Thun, Anschauen, sie ist nur vorhanden in der freien Selbstthätigkeit, die sie hervorbringt. Dieser Akt, der sich von allem Empirischen, Mannigfaltigen, Entgegengesetzten losreißt, und sich zur Einheit des Denkens, Ich = Ich, Identität des Subjekts und Objekts erhebt, hat aber eine Entgegensetzung an andern Akten. Er ist insofern fähig als ein Begriff bestimmt zu werden, und hat mit den ihm entgegengesetzten eine gemeinschaftliche höhere Sphäre, die des Denkens überhaupt. Es giebt außer dem Denken seiner selbst noch anderes Denken, außer dem Selbstbewußtseyn noch mannigfaltiges empirisches Bewußtseyn, außer Ich als Objekt noch mannigfaltige Objekte des Bewußtseyns. Der Akt des Selbstbewußtseyns unterscheidet sich bestimmt von anderm Bewußtseyn dadurch, daß sein Objekt gleich sey dem Subjekt; Ich = Ich ist insofern einer unendlichen objektiven Welt entgegengesetzt.

Auf diese Weise ist durch die transcendentale Anschauung kein philosophisches Wissen entstanden; sondern im Gegentheil, wenn sich die Reflexion ihrer bemächtigt, sie anderem Anschauen entgegensetzt und diese Entgegensetzung festhält, ist kein philosophisches Wissen möglich. Dieser absolute Akt der freien Selbstthätigkeit ist die Bedingung des philosophischen Wissens, aber er ist noch nicht die Philosophie selbst. Durch diese wird die objektive Totalität des empirischen Wissens gleich gesetzt dem

reinen Selbſtbewußtſeyn; letzteres hiermit ganz als Begriff oder als Entgegengeſetztes aufgehoben, und damit auch das Erſtere. Es wird behauptet, daß es überhaupt nur reines Bewußtſeyn giebt, Ich = Ich iſt das Abſolute; alles empiriſche Bewußtſeyn wäre nur ein reines Produkt des Ich = Ich, und empiriſches Bewußtſeyn würde inſofern durchaus geläugnet, als in ihm oder durch es eine abſolute Zweiheit ſeyn, ein Geſetztſeyn in ihm vorkommen ſollte, das nicht ein Geſetztſeyn des Ich für Ich und durch Ich wäre. Mit dem Selbſtſetzen des Ich wäre Alles geſetzt, und außer dieſem Nichts. Die Identität des reinen und empiriſchen Bewußtſeyns iſt nicht eine Abſtraktion von ihrem urſprünglichen Entgegengeſetztſeyn; ſondern im Gegentheil ihre Entgegenſetzung iſt eine Abſtraktion von ihrer urſprünglichen Identität.

Die intellektuelle Anſchauung iſt hierdurch geſetzt gleich Allem, ſie iſt die Totalität. Dieß Identiſchſeyn alles empiriſchen Bewußtſeyns mit dem reinen iſt Wiſſen; und die Philoſophie, die dieß Identiſchſeyn weiß, iſt die „Wiſſenſchaft des Wiſſens.“ *) Sie hat die Mannigfaltigkeit des empiriſchen Bewußtſeyns als identiſch mit dem reinen, durch die That, durch die wirkliche Entwickelung des Objektiven aus dem Ich zu zeigen, und die Totalität des empiriſchen Bewußtſeyns als die objektive Totalität des Selbſtbewußtſeyns zu beſchreiben; in Ich = Ich iſt ihr die ganze Mannigfaltigkeit des Wiſſens gegeben. Der bloßen Reflexion erſcheint dieſe Deduktion als das widerſprechende Beginnen, aus der Einheit die Mannigfaltigkeit, aus reiner Identität die Zweiheit abzuleiten; aber die Identität des Ich = Ich iſt keine reine Identität, d. h. keine durchs Abſtrahiren der Reflexion entſtandene. Wenn die Reflexion Ich = Ich als Einheit begreift, ſo muß ſie daſſelbe zugleich auch als Zweiheit begreifen; Ich = Ich iſt Identität und Duplicität

*) Ueber den Begriff der Wiſſenſchaftslehre S. 16. (Weimar 1794.)

zugleich, es ist eine Entgegensetzung in Ich = Ich. Ich ist einmal Subjekt, das andere Mal Objekt, aber was dem Ich entgegengesetzt ist, ist gleichfalls Ich; die Entgegengesetzten sind identisch. Das empirische Bewußtseyn kann darum nicht als ein Herausgehen aus dem reinen betrachtet werden; nach dieser Ansicht wäre freilich eine Wissenschaft des Wissens, die vom reinen Bewußtseyn ausgeht, etwas Widersinniges. Der Ansicht, als ob in dem empirischen Bewußtseyn aus dem reinen herausgetreten würde, liegt die obige Abstraktion zum Grunde, in welcher die Reflexion ihr Entgegensetzen isolirt. Die Reflexion, als Verstand, ist an und für sich unfähig, die transcendentale Anschauung zu fassen; und wenn die Vernunft auch zur Selbsterkennung durchgedrungen ist, so verkehrt die Reflexion das Vernünftige, wo ihr Raum gegeben wird, wieder in ein Entgegengesetztes.

Wir haben bisher die rein transcendentale Seite des Systems beschrieben, in welcher die Reflexion keine Macht hat, sondern durch die Vernunft die Aufgabe der Philosophie bestimmt und beschrieben worden ist. Wegen dieser ächt transcendentalen Seite ist die andere, worin die Reflexion herrscht, um so schwerer sowohl ihrem Anfangspunkt nach zu ergreifen, als überhaupt festzuhalten; weil dem Verständigen, worein die Reflexion das Vernünftige verkehrt hat, immer der Rückzug nach der transcendentalen Seite offen bleibt. Es ist demnach zu zeigen, daß zu diesem System die zwei Standpunkte, der der Spekulation und der der Reflexion, wesentlich und so gehören, daß der letztere nicht eine untergeordnete Stelle hat, sondern daß sie im Mittelpunkte des Systems absolut nothwendig und unvereinigt sind. Oder Ich = Ich ist absolutes Princip der Spekulation, aber diese Identität wird vom System nicht aufgezeigt; das objektive Ich wird nicht gleich dem subjektiven Ich, beide bleiben sich absolut entgegengesetzt. Ich findet sich nicht in seiner Erscheinung, oder in seinem Setzen; um sich als

Ich zu finden, muß es seine Erscheinung zernichten. Das Wesen des Ich und sein Setzen fallen nicht zusammen: Ich wird sich nicht objektiv.

Fichte hat in der Wissenschaftslehre für die Darstellung des Princips seines Systems die Form von Grundsätzen gewählt, von deren Unbequemlichkeit oben die Rede war. Der erste Grundsatz ist absolutes Sich-selbst-Setzen des Ich, das Ich als unendliches Setzen; der zweite absolutes Entgegensetzen, oder Setzen eines unendlichen Nicht-Ich u. s. w.; der dritte ist die absolute Vereinigung der beiden ersten, durch absolutes Theilen des Ich und des Nicht-Ich, und ein Vertheilen der unendlichen Sphäre an ein theilbares Ich und an ein theilbares Nicht-Ich. Diese drei absoluten Grundsätze stellen drei absolute Akte des Ich dar. Aus dieser Mehrheit der absoluten Akte folgt unmittelbar, daß diese Akte und die Grundsätze nur relative, oder, insofern sie in die Konstruktion der Totalität des Bewußtseyns eingehen, nur ideelle Faktoren sind. Ich = Ich hat in dieser Stellung, worin es andern absoluten Akten entgegengesetzt wird, nur die Bedeutung des reinen Selbstbewußtseyns, insofern dieses dem empirischen entgegengesetzt ist. Es ist, als solches, bedingt durch die Abstraktion von dem empirischen, und so gut der zweite Grundsatz und der dritte bedingte sind, so sehr ist es auch der erste Grundsatz; schon die Mehrheit absoluter Akte deutet unmittelbar darauf, wenn ihr Inhalt auch ganz unbekannt ist. Es ist gar nicht nothwendig, daß Ich = Ich, das absolute Sich-selbst-Setzen, als ein Bedingtes begriffen wird; im Gegentheil haben wir es oben in seiner transcendentalen Bedeutung als absolute (nicht bloß als Verstandes-) Identität gesehen. Aber in dieser Form, wie Ich = Ich als Einer unter mehrern Grundsätzen aufgestellt wird, so hat er keine andere Bedeutung als die des reinen Selbstbewußtseyns, welches dem empirischen, — die der

philosophischen Reflexion, welche der gemeinen entgegengesetzt wird.

Diese ideellen Faktoren des reinen Setzens und des reinen Entgegensetzens könnten aber nur zum Behuf der philosophischen Reflexion gesetzt seyn, welche, ob sie zwar von der ursprünglichen Identität ausgeht, gerade (um das wahre Wesen dieser Identität zu beschreiben) mit der Darstellung absolut Entgegengesetzter anfängt, und sie zur Antinomie verbindet; — die einzige Weise der Reflexion, das Absolute darzustellen, um die absolute Identität sogleich aus der Sphäre der Begriffe wegzunehmen, und sie als eine Identität, die nicht von Subjekt und Objekt abstrahirt, sondern als eine Identität des Subjekts und Objekts zu konstituiren. Diese Identität kann nicht so gefaßt werden, daß das reine Sich-selbst-Setzen, und das reine Entgegensetzen, Beides Thätigkeiten Eines und eben desselben Ich sind. Eine solche Identität wäre durchaus nicht eine transcendentale, sondern eine transcendente; der absolute Widerspruch der Entgegengesetzten sollte bestehen, die Vereinigung beider reducirte sich auf eine Vereinigung im allgemeinen Begriffe der Thätigkeit. Es wird eine transcendentale Vereinigung gefordert, worin der Widerspruch beider Thätigkeiten selbst aufgehoben, und aus den ideellen Faktoren eine wahre, zugleich ideelle und reelle Synthese konstruirt wird. Diese giebt der dritte Grundsatz: „Ich setzt im Ich dem theilbaren Ich ein theilbares Nicht-Ich entgegen." *) Die unendliche objektive Sphäre, das Entgegengesetzte ist weder absolutes Ich, noch absolutes Nicht-Ich, sondern das die Entgegengesetzten Umschließende, von entgegengesetzten Faktoren Ausgefüllte, die sich in dem Verhältniß befinden, daß soviel der eine gesetzt ist, soviel der andere nicht, — insofern der eine steigt, der andere fällt.

In dieser Synthese aber ist das objektive Ich nicht gleich

*) Wissenschaftslehre S. 30. (S. 28.)

dem subjektiven; das subjektive ist Ich; das objektive: Ich + Nicht-Ich. Es stellt sich in ihr nicht die ursprüngliche Identität dar; das reine Bewußtseyn Ich = Ich, und das empirische Ich = Ich + Nicht-Ich mit allen Formen, worin sich dieses konstruirt, bleiben sich entgegengesetzt. Die Unvollständigkeit dieser Synthese, die der dritte Grundsatz ausspricht, ist nothwendig, wenn die Akte des ersten und zweiten Grundsatzes absolut entgegengesetzte Thätigkeiten sind. Oder im Grunde ist gar keine Synthese möglich; die Synthese ist nur alsdann möglich, wenn die Thätigkeiten des Sich-selbst-Setzens und des Entgegensetzens als ideelle Faktoren gesetzt sind. Es scheint sich zwar selbst zu widersprechen, daß Thätigkeiten, die schlechterdings keine Begriffe seyn sollen, nur als ideelle Faktoren zu behandeln seyen. Aber ob Ich und Nicht-Ich, Subjektives und Objektives, die zu Vereinigenden, als Thätigkeiten (Setzen und Entgegensetzen) oder als Produkte (objektives Ich und Nicht-Ich) ausgedrückt werden, — macht an sich und auch für ein System, dessen Princip die Identität ist, keinen Unterschied. Ihr Charakter, absolut entgegengesetzt zu seyn, macht sie schlechthin zu einem bloß Ideellen, und Fichte anerkennt diese reine Idealität derselben. Die Entgegengesetzten sind ihm *vor* der Synthese etwas ganz Anderes als *nach* der Synthese: „*Vor* der Synthese sind sie bloß Entgegengesetzte, und nichts weiter; das Eine ist, was das Andere nicht ist, und das Andere, was das Eine nicht ist; — ein bloßer Gedanke ohne alle Realität, noch dazu Gedanke der bloßen Realität. Wie Eins eintritt, ist das Andere vernichtet, aber da dieses Eine bloß unter dem Prädikate des Gegentheils vom Andern eintreten kann, mithin mit seinem Begriff der Begriff des Andern zugleich eintritt, und es vernichtet, kann selbst dieses Eine nicht eintreten. Mithin ist gar nichts vorhanden; und es war nur eine wohlthätige Täuschung der Einbildungskraft, die unvermerkt jenen

bloß Entgegengesetzten ein Substrat unterschob, und es möglich machte, über sie zu denken." *)

Aus der Idealität der entgegengesetzten Faktoren ergiebt sich, daß sie Nichts sind, als in der synthetischen Thätigkeit; daß durch diese allein ihr Entgegengesetztseyn und sie selbst gesetzt sind, und ihre Entgegensetzung nur zum Behuf der philosophischen Konstruktion (um das synthetische Vermögen verständlich zu machen) gebraucht worden ist. Die produktive Einbildungskraft wäre die absolute Identität selbst, als Thätigkeit vorgestellt, welche nur, indem sie das Produkt, die Grenze setzt, zugleich die Entgegengesetzten als die Begrenzenden setzt. Daß die produktive Einbildungskraft, als synthetisches Vermögen, das durch Entgegengesetzte bedingt ist, erscheint, — würde nur für den Standpunkt der Reflexion gelten, welche von Entgegengesetzten ausgeht, und die Anschauung nur als eine Vereinigung derselben begreift. Zugleich aber müßte die philosophische Reflexion, um diese Ansicht als eine subjektive, der Reflexion angehörige, zu bezeichnen, den transcendentalen Standpunkt dadurch herstellen, daß sie jene absolut entgegengesetzten Thätigkeiten für gar nichts Anderes, als für ideelle Faktoren, für durchaus relative Identitäten, in Rücksicht auf die absolute Identität erkennt, in welcher das empirische Bewußtseyn nicht weniger als sein Gegensatz, das reine Bewußtseyn, das als Abstraktion von jenem an ihm einen Gegensatz hat, aufgehoben sind. Nur in diesem Sinne ist Ich der transcendentale Mittelpunkt beider entgegengesetzten Thätigkeiten, und gegen beide indifferent; ihre absolute Entgegensetzung hat allein für ihre Idealität eine Bedeutung.

Allein schon die Unvollkommenheit der Syntheſe, die im dritten Grundsatze ausgedrückt ist, und in welcher das objektive Ich ein Ich + Nicht-Ich ist, erweckt an sich den Verdacht,

*) Ebendaselbst S. 191. (S. 188 — 189.)

daß die entgegengesetzten Thätigkeiten nicht bloß als relative Identitäten, als ideelle Faktoren gelten sollten; wofür man sie halten könnte, wenn man bloß auf ihr Verhältniß zur Synthese sieht, und von dem Titel der Absolutheit, den beide Thätigkeiten, wie die dritte, führen, abstrahirt.

In dieß Verhältniß aber unter sich und gegen die synthetischen Thätigkeiten sollen das Sich-selbst-Setzen und das Entgegensetzen nicht treten. Ich = Ich ist absolute Thätigkeit, die in keiner Rücksicht als relative Identität und als ideeller Faktor soll betrachtet werden. Für dieses Ich = Ich ist ein Nicht-Ich ein absolut Entgegengesetztes; aber ihre Vereinigung ist nothwendig, und das einzige Interesse der Spekulation. Welche Vereinigung ist aber bei Voraussetzung absolut Entgegengesetzter möglich? — Offenbar eigentlich gar keine. Oder — (da von der Absolutheit ihrer Entgegensetzung wenigstens zum Theil abgegangen werden, und der dritte Grundsatz nothwendig eintreten muß, die Entgegensetzung aber zum Grunde liegt) — nur eine theilweise Identität. Die absolute Identität ist zwar Princip der Spekulation, aber es bleibt, wie sein Ausdruck: Ich = Ich nur die Regel, deren unendliche Erfüllung postulirt, aber im System nicht konstruirt wird.

Der Hauptpunkt muß *der* seyn, zu beweisen, daß Sich-selbst-Setzen und Entgegensetzen absolut entgegengesetzte Thätigkeiten im System sind. Fichte's Worte sprechen dieß zwar unmittelbar aus; aber diese absolute Entgegensetzung soll gerade die Bedingung seyn, unter welcher die produktive Einbildungskraft allein möglich ist. Die produktive Einbildungskraft aber ist Ich nur als theoretisches Vermögen, das sich nicht über die Entgegensetzung erheben kann; fürs praktische Vermögen fällt die Entgegensetzung weg, und das praktische Vermögen allein ist es, welches sie aufhebt. Es ist demnach zu erweisen, daß auch für dieses die Entgegensetzung absolut ist, und selbst im praktischen Vermögen Ich nicht als Ich sich setzt, sondern das

objektive Ich gleichfalls ein Ich + Nicht-Ich ist, und das praktische Vermögen nicht zum Ich = Ich durchdringt. Umgekehrt ergiebt sich die Absolutheit der Entgegensetzung aus der Unvollständigkeit der höchsten Synthese des Systems, in welcher sie noch vorhanden ist.

Der dogmatische Idealismus erhält sich die Einheit des Princips dadurch, daß er das Objekt überhaupt läugnet, und Eins der Entgegengesetzten, das Subjekt in seiner Bestimmtheit als das Absolute setzt; so wie der Dogmatismus, in seiner Reinheit Materialismus, das Subjektive läugnet. Wenn dem Philosophiren das Bedürfniß nur nach einer solchen Identität zum Grunde liegt, welche dadurch zu Stande gebracht werden soll, daß Eins der Entgegengesetzten geläugnet, von ihm absolut abstrahirt wird: so ist es gleichgültig, welches von beiden, das Subjektive oder das Objektive, geläugnet wird. Ihre Entgegensetzung ist im Bewußtseyn, und die Realität des Einen ist so gut wie die Realität des Andern darin begründet; das reine Bewußtseyn kann im empirischen nicht mehr und nicht weniger nachgewiesen werden, als das Ding-an-sich des Dogmatikers. Weder das Subjektive noch das Objektive allein füllt das Bewußtseyn aus; das rein Subjektive ist Abstraktion so gut wie das rein Objektive; der dogmatische Idealismus setzt das Subjektive als Realgrund des Objektiven, der dogmatische Realismus das Objektive als Realgrund des Subjektiven. Der konsequente Realismus läugnet überhaupt das Bewußtseyn als eine Selbstthätigkeit des Sich-Setzens. Wenn aber auch sein Objekt, das er als Realgrund des Bewußtseyns setzt, als Nicht-Ich = Nicht-Ich ausgedrückt wird, wenn er die Realität seines Objekts im Bewußtseyn aufzeigt, und also ihm die Identität des Bewußtseyns, als ein Absolutes gegen sein objektives Aneinanderreihen des Endlichen an Endliches geltend gemacht wird: so muß er freilich die Form seines Princips einer reinen Objektivität aufgeben. So wie er ein Den-

ken zugiebt, so ist Ich = Ich aus der Analyse des Denkens darzustellen. Es ist das Denken als Satz ausgedrückt; denn Denken ist selbstthätiges Beziehen Entgegengesetzter, und das Beziehen ist, die Entgegengesetzten als gleich zu setzen. Allein wie der Idealismus die Einheit des Bewußtseyns geltend macht, so kann der Realismus die Zweiheit desselben geltend machen. Die Einheit des Bewußtseyns setzt eine Zweiheit, das Beziehen ein Entgegengesetztseyn voraus; dem Ich = Ich steht ein anderer Satz ebenso absolut entgegen: Das Subjekt ist nicht gleich dem Objekt; beide Sätze sind von gleichem Range.

So sehr einige Formen, in welchen Fichte sein System dargestellt hat, verleiten könnten, es als ein System des dogmatischen Idealismus zu nehmen, der das ihm entgegengesetzte Princip läugnet, — (wie denn Reinhold die transcendentale Bedeutung des Fichteschen Princips übersieht, nach welcher in Ich = Ich zugleich die Differenz des Subjekts und Objekts zu setzen gefordert wird, und im Fichteschen System ein System der „absoluten Subjektivität," d. i. einen „dogmatischen Idealismus" *) erblickt): — so unterscheidet sich der Fichtesche Idealismus gerade dadurch, daß die Identität, die er aufstellt, nicht das Objektive läugnet, sondern das Subjektive und Objektive auf gleichen Rang der Realität und Gewißheit setzt, — und reines und empirisches Bewußtseyn Eins ist. Um der Identität des Subjekts und Objekts willen, setze ich Dinge außer mir eben so gewiß, als ich mich setze; so gewiß Ich bin, sind die Dinge. Aber setzt Ich nur: Dinge, oder sich selbst, nur Eins von Beiden, oder auch Beide zugleich, aber getrennt; so wird Ich sich im System nicht selbst Subjekt = Objekt. Das Subjektive ist wohl Subjekt = Objekt, aber das Objektive nicht; und also Subjekt nicht gleich Objekt.

*) Beiträge 1stes Heft, S. 124 — 125.

Ich vermag als theoretisches Vermögen nicht, sich vollständig objektiv zu setzen, und aus der Entgegensetzung heraus zu kommen. „Ich setzt sich als bestimmt durch Nicht-Ich," *) ist derjenige Theil des dritten Grundsatzes, durch welchen sich Ich als Intelligentes konstituirt. Wenn sich nun gleich die objektive Welt als ein Accidenz der Intelligenz erweist, und das Nicht-Ich, wodurch die Intelligenz sich selbst bestimmt setzt, ein Unbestimmtes, und jede Bestimmung desselben ein Produkt der Intelligenz ist: so bleibt doch eine Seite des theoretischen Vermögens übrig, von welcher es bedingt ist. Nämlich die objektive Welt, in ihrer unendlichen Bestimmtheit durch die Intelligenz, bleibt zugleich immer ein Etwas für sie, das für sie zugleich unbestimmt ist. Das Nicht-Ich hat zwar keinen positiven Charakter, aber es hat den negativen, ein Anderes, d. h. ein Entgegengesetztes überhaupt zu seyn; — oder wie Fichte sich ausdrückt, „die Intelligenz ist durch einen Anstoß bedingt," der aber an sich durchaus „unbestimmt" ist. **) Da Nicht-Ich nur das Negative, ein Unbestimmtes ausdrückt, so kommt ihm selbst dieser Charakter nur durch ein Setzen des Ich zu: Ich setzt sich als nicht gesetzt; das Entgegensetzen überhaupt, das Setzen eines absolut durch Ich Unbestimmten ist selbst ein Setzen des Ich. In dieser Wendung ist die Immanenz des Ich, auch als Intelligenz, in Rücksicht auf ihr Bedingtseyn durch ein Anderes = X, behauptet. Aber der Widerspruch hat nur eine andere Form erhalten, durch die er selbst immanent geworden ist: nämlich das Entgegensetzen des Ich, und das Sich-selbst-Setzen des Ich widersprechen sich. Und aus dieser Entgegensetzung vermag das theoretische Vermögen nicht heraus zu kommen; sie bleibt deswegen für dasselbe absolut. Die produktive Einbildungskraft ist ein „Schweben" zwischen absolut Entgegengesetzten,

*) Wissenschaftslehre S. 55. (S. 52.)
**) Ebendaselbst S. 174 — 175. (S. 172 — 173.)

die sie nur in der Grenze synthesiren, aber deren entgegengesetzte Enden sie nicht vereinigen kann.

Durchs theoretische Vermögen wird sich Ich nicht objektiv. Statt zu Ich = Ich durch zu dringen, entsteht ihm das Objekt als Ich + Nicht-Ich; oder das reine Bewußtseyn erweist sich nicht gleich dem empirischen.

Es ergiebt sich hieraus der Charakter der transcendentalen Deduktion einer objektiven Welt. Ich = Ich als Princip der Spekulation oder der subjektiven philosophischen Reflexion, welche dem empirischen Bewußtseyn entgegengesetzt ist, hat sich objektiv als Princip der Philosophie dadurch zu erweisen, daß es die Entgegensetzung gegen das empirische Bewußtseyn aufhebt. Dieß muß geschehen, wenn das reine Bewußtseyn aus sich selbst eine Mannigfaltigkeit von Thätigkeiten producirt, welche der Mannigfaltigkeit des empirischen Bewußtseyns gleich ist. Hierdurch würde sich Ich = Ich als den immanenten Realgrund der Totalität des Außereinander der Objektivität erweisen. Aber im empirischen Bewußtseyn ist ein Entgegengesetztes, ein X, welches das reine Bewußtseyn, weil es ein Sich-selbst-Setzen ist, nicht aus sich produciren noch überwinden kann, sondern es voraussetzen muß. Es ist die Frage: ob die absolute Identität nicht auch, insofern sie als theoretisches Vermögen erscheint, gänzlich von der Subjektivität und von der Entgegensetzung gegen empirisches Bewußtseyn abstrahiren, und innerhalb dieser Sphäre sich selbst objektiv, A = A, werden kann? Aber dieses theoretische Vermögen, als Ich, das sich setzt als Ich bestimmt durch Nicht-Ich, ist überhaupt keine reine immanente Sphäre; auch innerhalb derselben ist jedes Produkt des Ich zugleich ein durch Ich nicht Bestimmtes. Das reine Bewußtseyn, insofern es die Mannigfaltigkeit des empirischen Bewußtseyns aus sich producirt, erscheint deswegen mit dem Charakter der Mangelhaftigkeit. Diese ursprüngliche Mangelhaftigkeit desselben konstituirt sonach die Möglichkeit einer Deduktion der objektiven Welt überhaupt;

und das Subjektive desselben erscheint in dieser Deduktion aufs Klarste. Ich setzt eine objektive Welt, weil es sich, insofern es sich selbst setzt, als mangelhaft erkennt; und damit fällt die Absolutheit des reinen Bewußtseyns hinweg. Die objektive Welt erhält zum Selbstbewußtseyn das Verhältniß, daß sie eine Bedingung desselben wird. Reines Bewußtseyn und empirisches bedingen sich gegenseitig, Eins ist so nothwendig als das Andere; es wird, nach Fichte's Ausdruck, *) zum empirischen Bewußtseyn „fortgegangen," weil das reine Bewußtseyn kein „vollständiges Bewußtseyn" ist. In diesem Wechselverhältniß bleibt ihre absolute Entgegensetzung: die Identität, welche Statt finden kann, ist eine höchst unvollständige, und oberflächliche; es ist eine andere nothwendig, welche reines und empirisches Bewußtseyn in sich faßt, aber beide, als das, was sie sind, aufhebt.

Von der Form, welche das Objektive (oder die Natur) durch diese Art der Deduktion erhält, wird unten die Rede seyn. Aber die Subjektivität des reinen Bewußtseyns, die sich aus der erörterten Form der Deduktion ergiebt, giebt uns über eine andere Form derselben Aufschluß, in welcher die Produktion des Objektiven ein reiner Akt der freien Thätigkeit ist. Ist das Selbstbewußtseyn bedingt durch das empirische Bewußtseyn, so kann das empirische Bewußtseyn nicht Produkt absoluter Freiheit seyn; und die freie Thätigkeit des Ich würde nur Ein Faktor in der Konstruktion der Anschauung einer objektiven Welt werden. Daß die Welt ein Produkt der Freiheit der Intelligenz ist, ist das bestimmt ausgesprochene Princip des Idealismus; und wenn der Fichtesche Idealismus dieß Princip nicht zu einem System konstruirt hat, so wird sich der Grund davon in dem Charakter finden, in welchem die Freiheit in diesem System auftritt.

Die philosophische Reflexion ist ein Akt absoluter Freiheit,

*) Ebendaselbst S. 111 — 112. (S. 107 — 108.)

sie erhebt sich mit absoluter Willkür aus der Sphäre des Gegebenseyns und producirt mit Bewußtseyn, was im empirischen Bewußtseyn die Intelligenz bewußtlos producirt, und was daher als gegeben erscheint. In dem Sinne, in welchem der philosophischen Reflexion die Mannigfaltigkeit der nothwendigen Vorstellungen, als ein durch Freiheit hervorgebrachtes System entsteht, wird die bewußtlose Produktion einer objektiven Welt nicht als ein Akt der Freiheit behauptet, (denn insofern ist empirisches und philosophisches Bewußtseyn entgegengesetzt); sondern insofern beide die Identität des Sich-selbst-Setzens sind. Das Sich-selbst-Setzen, Identität des Subjekts und Objekts ist freie Thätigkeit.

In der vorigen Darstellung der Produktion der objektiven Welt aus dem reinen Bewußtseyn oder dem Sich-selbst-Setzen fand sich nothwendig ein absolutes Entgegensetzen ein. Dieß kommt, insofern die objektive Welt als ein Akt der Freiheit deducirt werden soll, als ein Selbstbeschränken des Ich durch sich selbst zum Vorschein. Und die produktive Einbildungskraft wird aus den Faktoren der unbestimmten, ins Unendliche gehenden, und der beschränkenden, auf Verendlichung gehenden Thätigkeit konstruirt. Wird die reflektirende Thätigkeit gleichfalls als eine unendliche gesetzt, wie sie (weil sie hier ideeller Faktor, ein absolut Entgegengesetztes ist) gesetzt werden muß: so kann auch sie selbst als ein Akt der Freiheit gesetzt werden, und Ich beschränkt sich mit Freiheit. Auf diese Weise würde nicht Freiheit und Schranke einander entgegenstehen, aber sich unendlich — und endlich setzen; — dasselbe was oben als Gegensatz des ersten und zweiten Grundsatzes vorkam. Die Beschränkung ist hiermit allerdings ein Immanentes; denn es ist das Ich, das sich selbst beschränkt, die Objekte werden nur gesetzt, um diese Beschränkung zu erklären, und das Sich-selbst-Beschränken der Intelligenz ist das einzige Reelle. Auf diese Art ist die absolute Entgegensetzung, welche das empirische Bewußtseyn zwischen Subjekt

und Objekt ſetzt, aufgehoben, aber ſie iſt in anderer Form in die Intelligenz ſelbſt getragen. Und die Intelligenz findet ſich einmal in unbegreifliche Schranken eingeſchloſſen, es iſt ihr abſolut unbegreifliches Geſetz, ſich ſelbſt zu beſchränken; aber gerade die Unbegreiflichkeit der Entgegenſetzung des gemeinen Bewußtſeyns für daſſelbe iſt, was zur Spekulation treibt. Die Unbegreiflichkeit bleibt aber in dem Syſtem, durch die in die Intelligenz ſelbſt geſetzte Schranke, deren Kreis zu durchbrechen, das einzige Intereſſe des philoſophiſchen Bedürfniſſes iſt.

Wird die Freiheit — der beſchränkenden Thätigkeit entgegen geſetzt, als Sich-ſelbſt-Setzen dem Entgegenſetzen: ſo iſt die Freiheit bedingt, was nicht ſeyn ſoll. Wird auch die beſchränkende Thätigkeit als eine Thätigkeit der Freiheit geſetzt, — wie oben Sich-ſelbſt-Setzen, und Entgegenſetzen, Beides ins Ich geſetzt wurde: — ſo iſt die Freiheit abſolute Identität, aber ſie widerſpricht ihrer Erſcheinung, die immer ein nicht Identiſches, Endliches, und Unfreies iſt. Es gelingt der Freiheit im Syſtem nicht, ſich ſelbſt zu produciren; das Produkt entſpricht nicht dem Producirenden. Das Syſtem, das vom Sich-ſelbſt-Setzen ausgeht, führt die Intelligenz zu ihrer bedingten Bedingung in ein Endloſes von Endlichkeiten fort, ohne ſie in ihnen und aus ihnen wiederherzuſtellen.

Weil im bewußtloſen Produciren die Spekulation ihr Princip Ich = Ich nicht vollſtändig aufweiſen kann, ſondern das Objekt des theoretiſchen Vermögens nothwendig ein von Ich nicht Beſtimmtes in ſich enthält, ſo wird an das praktiſche Vermögen verwieſen. Dem Ich kann es nicht durch bewußtloſes Produciren gelingen, ſich als Ich = Ich zu ſetzen, oder ſich als Subjekt = Objekt anzuſchauen. Die Forderung iſt alſo noch vorhanden, daß Ich ſich als Identität, als Subjekt = Objekt, d. i. praktiſch producire; daß Ich ſich ſelbſt in das Objekt metamorphoſire. Dieſe höchſte Forderung bleibt im Ich-

teschen System eine Forderung; sie wird nicht nur nicht in eine ächte Syntheſe aufgelöſt, ſondern als Forderung fixirt, damit das Ideale dem Reellen abſolut entgegengeſetzt, und die höchſte Selbſtanſchauung des Ichs als eines Subjekt = Objekts unmöglich gemacht.

Ich = Ich wird praktiſch poſtulirt, und dieß ſo vorgeſtellt, daß Ich ſich auf dieſe Art als Ich zum Objekt werde, indem es mit dem Nicht-Ich ins Kauſalitätsverhältniß trete, wodurch Nicht-Ich verſchwände, und das Objekt ein abſolut vom Ich Beſtimmtes, alſo = Ich wäre. Hier wird das Kauſalitätsverhältniß herrſchend, und dadurch die Vernunft, oder das Subjekt = Objekt als Eins der Entgegengeſetzten fixirt, und die wahre Syntheſe unmöglich gemacht.

Dieſe Unmöglichkeit, daß das Ich ſich aus der Entgegenſetzung der Subjektivität und des X, das ihm im bewußtloſen Produciren entſteht, rekonſtruirt, und Eins wird mit ſeiner Erſcheinung, — drückt ſich ſo aus, daß die höchſte Syntheſe, die das Syſtem aufzeigt, ein Sollen iſt. Ich gleich Ich verwandelt ſich in: Ich ſoll gleich Ich ſeyn; das Reſultat des Syſtems kehrt nicht in ſeinen Anfang zurück.

Ich ſoll die objektive Welt vernichten, „Ich ſoll" abſolute „Kauſalität auf Nicht-Ich haben." *) Dieß wird widerſprechend gefunden; denn damit würde Nicht-Ich aufgehoben, und das Entgegenſetzen oder das Setzen eines Nicht-Ich iſt abſolut. „Die Beziehung der reinen Thätigkeit auf ein Objekt" kann alſo nur als „Streben" **) geſetzt werden. Das objektive dem ſubjektiven gleiche Ich hat, weil es Ich = Ich darſtellt, ein Entgegenſetzen, alſo ein Nicht-Ich zugleich gegen ſich; jenes das Ideale, und dieſes das Reelle ſollen gleich ſeyn. Dieß praktiſche Poſtulat des abſoluten Sollens drückt nichts als eine „ge-

*) Wiſſenſchaftslehre S. 236. (S. 231.)
**) Ebendaſelbſt S. 246 — 247. (S. 242.)

dachte" Vereinigung der Entgegensetzung, die sich nicht in eine Anschauung vereinigt, — nur die Antithese des ersten und zweiten Grundsatzes aus.

Ich = Ich ist hiermit von der Spekulation verlassen worden, und der Reflexion anheim gefallen. Das reine Bewußtseyn tritt nicht mehr als absolute Identität auf, sondern in seiner höchsten Würde ist es dem empirischen Bewußtseyn entgegengesetzt.

Es erhellt hieraus, welchen Charakter die Freiheit in diesem Systeme hat. Sie ist nämlich nicht das Aufheben der Entgegengesetzten, sondern die Entgegensetzung gegen dieselben; und wird in dieser Entgegensetzung als negative Freiheit fixirt. Die Vernunft konstituirt sich durch Reflexion als Einheit, der absolut eine Mannigfaltigkeit gegenüber steht; das Sollen drückt diese bestehende Entgegensetzung, das Nicht-Seyn der absoluten Identität aus. Das reine Setzen, die freie Thätigkeit ist, als eine Abstraktion, in der absoluten Form eines Subjektiven gesetzt. Die transcendentale Anschauung, wovon das System ausgeht, war in der Form der philosophischen Reflexion, die sich zum reinen Denken seiner selbst durch absolute Abstraktion erhebt, ein Subjektives. Um die transcendentale Anschauung in ihrer wahren Formlosigkeit zu haben, mußte von diesem Charakter eines Subjektiven abstrahirt werden; die Spekulation mußte von ihrem subjektiven Princip diese Form entfernen, um es zur wahren Identität des Subjekts und Objekts zu erheben. So aber sind die transcendentale Anschauung, — insofern sie der philosophischen Reflexion angehört, — und die transcendentale Anschauung, — insofern sie weder Subjektives noch Objektives ist, — Eins und dasselbe geblieben. Das Subjekt = Objekt kommt aus der Differenz, und aus der Reflexion nicht mehr heraus; es bleibt ein subjektives Subjekt = Objekt, welchem die Erscheinung absolut ein Fremdes ist, und welches nicht dazu gelangt, sich selbst in seiner Erscheinung anzuschauen.

So wenig das theoretische Vermögen des Ich zur absoluten Selbstanschauung gelangen konnte, so wenig kann es das praktische. Dieses wie jenes ist durch einen Anstoß bedingt, der sich als Faktum nicht aus dem Ich ableiten läßt, dessen Deduktion die Bedeutung hat, daß er als Bedingung des theoretischen und praktischen Vermögens aufgezeigt wird. Die Antinomie bleibt als Antinomie, und wird im Streben, welches das Sollen als Thätigkeit ist, ausgedrückt. Diese Antinomie ist nicht die Form, in welcher der Reflexion das Absolute erscheint (wie für die Reflexion kein anderes Auffassen des Absoluten, als durch Antinomie möglich ist); sondern dieser Gegensatz der Antinomie ist das Fixirte, das Absolute, er soll als Thätigkeit — nämlich als ein Streben, die höchste Synthese seyn, und die Idee der Unendlichkeit eine Idee in dem Kantischen Sinne bleiben, in welchem sie der Anschauung absolut entgegengesetzt ist.

Diese absolute Entgegensetzung der Idee und der Anschauung, und die Synthese derselben, die nichts als eine sich selbst zerstörende Forderung ist, — nämlich eine Forderung der Vereinigung, die aber nicht geschehen soll, — drückt sich im unendlichen Progreß aus. Die absolute Entgegensetzung wird hiermit in die Form eines niedrigeren Standpunktes geschoben, welche lange für eine wahre Aufhebung der Entgegensetzung und die höchste Auflösung der Antinomie durch Vernunft gegolten hat. Das in die Ewigkeit verlängerte Daseyn schließt Beides, Unendlichkeit der Idee und Anschauung in sich, aber Beides in solchen Formen, die ihre Synthese unmöglich macht. Die Unendlichkeit der Idee schließt alle Mannigfaltigkeit aus; die Zeit hingegen schließt unmittelbar Entgegensetzung, ein Außereinander in sich. Und das Daseyn in der Zeit ist ein sich Entgegengesetztes, Mannigfaltiges; und die Unendlichkeit ist außer ihr. Der Raum ist gleichfalls ein Außersichgesetztseyn, aber in seinem Charakter der Entgegensetzung kann er eine unendlich reichere Synthese genannt werden, als die Zeit. Der Vorzug, den die

Zeit erhält, daß der Progreß in ihr geschehen soll, kann nur darin liegen, daß das Streben absolut einer äußeren Sinnenwelt entgegen, und als ein Inneres gesetzt wird, wobei Ich als absolutes Subjekt, als Einheit des Punkts, und populärer als Seele hypostasirt wird. Soll die Zeit Totalität seyn, als unendliche Zeit, so ist die Zeit selbst aufgehoben, und es war nicht nöthig, zu ihrem Namen, und zu einem Progreß des verlängerten Daseyns zu fliehen. Das wahre Aufheben der Zeit ist zeitlose Gegenwart, d. i. Ewigkeit; und in dieser fällt das Streben, und das Bestehen absoluter Entgegensetzung weg. Jenes verlängerte Daseyn beschönigt die Entgegensetzung nur in der Syntheſe der Zeit, deren Dürftigkeit durch diese beschönigende Verbindung mit einer ihr absolut entgegengesetzten Unendlichkeit nicht vervollständigt, sondern auffallender wird.

Alle ferneren Entwickelungen des im Streben Enthaltenen, und die Synthesen der aus der Entwickelung sich ergebenden Entgegensetzungen haben das Princip der Nichtidentität in sich. Die ganze weitere Ausführung des Systems gehört einer konsequenten Reflexion an, die Spekulation hat keinen Theil daran. Die absolute Identität ist nur in der Form eines Entgegengesetzten, nämlich als Idee vorhanden; das unvollständige Kausalverhältniß liegt jeder ihrer Vereinigungen mit dem Entgegengesetzten zum Grunde. Das sich in der Entgegensetzung setzende oder sich selbst beschränkende Ich, und das ins Unendliche gehende, treten, jenes unter dem Namen des subjektiven, dieses unter dem Namen des objektiven in diese Verbindung: daß das Sich-selbst-Bestimmen des subjektiven Ich ein Bestimmen nach der Idee des objektiven Ich, der absoluten Selbstthätigkeit, der Unendlichkeit ist; und das objektive Ich, die absolute Selbstthätigkeit durch das subjektive nach dieser Idee bestimmt wird. Ihr Bestimmen ist ein Wechselbestimmen. Das subjektive, ideelle Ich erhält vom objektiven, um es so auszudrücken, die Materie seiner Idee, nämlich die absolute Selbstthätigkeit, die

Unbestimmtheit; das objektive, ins Unendliche gehende, reelle Ich wird begrenzt vom subjektiven. Aber das subjektive, weil es nach der Idee der Unendlichkeit bestimmt, hebt die Begrenzung wieder auf, macht das objektive in seiner Unendlichkeit zwar endlich, aber zugleich in seiner Endlichkeit unendlich. In dieser Wechselbestimmung bleibt die Entgegensetzung der Endlichkeit und Unendlichkeit, der reellen Bestimmtheit und ideellen Unbestimmtheit; Idealität und Realität sind unvereinigt. Oder Ich, als ideelle und reelle Thätigkeit zugleich, die sich nur als verschiedene Richtungen unterscheiden, hat in einzelnen unvollständigen Synthesen, wie sich nachher zeigen wird, im Trieb, im Gefühl seine verschiedenen Richtungen vereinigt, aber es gelangt in ihnen nicht zu einer vollständigen Darstellung seiner selbst; es producirt in dem unendlichen Progreß des verlängerten Daseyns endlos Theile von sich, aber nicht sich selbst in der Ewigkeit des Sich-selbst-Anschauens als Subjekt-Objekt.

Das Festhalten an der Subjektivität der transcendentalen Anschauung, durch welches Ich ein subjektives Subjekt-Objekt bleibt, erscheint in dem Verhältniß des Ich zur Natur am Auffallendsten, theils in der Deduktion derselben, theils in den darauf sich gründenden Wissenschaften.

Weil Ich subjektives Subjekt-Objekt ist, so bleibt ihm eine Seite, von welcher ihm ein Objekt absolut entgegengesetzt ist, — von welcher es durch dasselbe bedingt ist. Das dogmatische Setzen eines absoluten Objekts verwandelt sich in diesem Idealismus, wie wir gesehen haben, in ein — der freien Thätigkeit absolut entgegengesetztes — Sich-selbst-Beschränken. Dieß Gesetztseyn der Natur durch Ich ist ihre Deduktion, und der transcendentale Gesichtspunkt. Es wird sich zeigen, wie weit er reicht und was seine Bedeutung ist.

Als Bedingung der Intelligenz wird eine ursprüngliche Bestimmtheit postulirt, was oben als Nothwendigkeit erschien (weil

das reine Bewußtseyn kein vollständiges Bewußtseyn ist) zum empirischen Bewußtseyn fortzugehen. Ich soll sich selbst absolut begrenzen, entgegensetzen; es ist Subjekt, und die Schranke ist im Ich und durch Ich. Diese Selbstbegrenzung wird sowohl eine Begrenzung der subjektiven Thätigkeit, der Intelligenz, als der objektiven Thätigkeit; die begrenzte „objektive Thätigkeit ist der Trieb;" *) die begrenzte subjektive ist der Zweckbegriff. Die Synthese dieser gedoppelten Bestimmtheit ist Gefühl; in ihm ist Erkenntniß und Trieb vereinigt. Zugleich aber „ist Fühlen ein lediglich Subjektives," **) und im Gegensatz gegen Ich = Ich, gegen das Unbestimmte erscheint es allerdings als ein Bestimmtes überhaupt, und zwar als ein Subjektives im Gegensatz gegen Ich als Objektives; es erscheint als ein Endliches überhaupt sowohl gegen die unendliche reelle Thätigkeit, als gegen die ideelle Unendlichkeit, im Verhältniß zur letzteren als ein Objektives. Aber für sich ist Fühlen als Synthesis des Subjektiven und Objektiven, der Erkenntniß und des Triebes charakterisirt worden; und weil es Synthesis ist, fällt sein Gegensatz gegen ein Unbestimmtes weg, dieß Unbestimmte sey nun eine unendliche objektive oder subjektive Thätigkeit. Es ist überhaupt nur endlich für die Reflexion, die jene Entgegensetzung der Unendlichkeit producirt; an sich ist es gleich der Materie, Subjektives und Objektives zugleich, Identität, insofern diese sich nicht zur Totalität rekonstruirt hat.

Gefühl sowohl als Trieb erscheinen als Begrenzte, und „die Aeußerung des Begrenzten und der Begrenzung in uns ist Trieb und Gefühl; das ursprüngliche bestimmte System von Trieben und Gefühlen ist die Natur. Da das Bewußtseyn derselben sich uns aufdringt, und zugleich die Substanz, in welcher dieses System von Begrenzungen sich findet, diejenige seyn soll, welche

*) Fichte's Sittenlehre S. 131. (Jena und Leipzig 1798.)
**) Wissenschaftslehre S. 285. (S. 280.)

frei denkt, und will, und die wir als uns selbst setzen: ist es unsere Natur;" *) und Ich und meine Natur machen das subjektive Subjekt-Objekt aus, „meine Natur ist selbst im Ich."

Es müssen aber zwei Arten der Vermittelung der Entgegensetzung der Natur und Freiheit, des ursprünglich Beschränkten und des ursprünglich Unbeschränkten unterschieden werden; und es ist wesentlich zu erweisen, daß die Vermittelung auf verschiedene Art geschieht. Dieß wird uns die Verschiedenheit des transcendentalen Standpunkts, und des Standpunkts der Reflexion, deren letzterer den ersteren verdrängt, — die Differenz des Anfangspunkts und des Resultats dieses Systems in einer neuen Form zeigen.

Einmal ist Ich = Ich, Freiheit und Trieb sind Eines und ebendasselbe, — dieß ist der transcendentale Gesichtspunkt. „Obgleich ein Theil dessen, das mir zukommt, nur durch Freiheit möglich seyn soll, und ein anderer Theil desselben von der Freiheit unabhängig, und sie von ihm unabhängig seyn soll: so ist dennoch die Substanz, welcher Beides zukommt, nur eine und eben dieselbe, und wird als eine und eben dieselbe gesetzt. Ich, der ich fühle, und ich, der ich denke, ich, der ich getrieben bin, und ich, der ich mit freiem Willen mich entschließe — bin derselbe." **) „Mein Trieb als Naturwesen, meine Tendenz als reiner Geist, sind vom transcendentalen Gesichtspunkte aus ein und eben derselbe Urtrieb, der mein Wesen konstituirt, — nur wird er angesehen von zwei verschiedenen Seiten;" ***) ihre Verschiedenheit ist nur in der Erscheinung.

Das andere Mal sind beide verschieden, Eins die Bedingung des Anderen, Eins herrschend über das Andere. Die „Natur als Trieb muß zwar gedacht werden als sich selbst durch sich selbst bestimmend," — „aber sie ist charakterisirt durch

*) Sittenlehre S. 136.
**) Ebendaselbst S. 134 — 135.
***) Ebendaselbst S. 166.

den Gegensatz der Freiheit. Die Natur bestimmt sich selbst, heißt darum, sie *ist* bestimmt, sich zu bestimmen, durch ihr Wesen, formaliter, sie kann nie unbestimmt seyn, wie ein freies Wesen gar wohl seyn kann; auch ist sie gerade so materialiter bestimmt, und hat nicht, wie das freie Wesen, die Wahl zwischen einer gewissen Bestimmung, und ihrer entgegengesetzten."*) Die Synthesis der Natur und der Freiheit giebt nun folgende Rekonstruktion der Identität aus der Entzweiung zur Totalität. Ich, als Intelligenz, der Unbestimmte — und Ich, der ich getrieben bin, die Natur, der Bestimmte, werde dadurch derselbe, daß „der Trieb zum Bewußtseyn kommt; insofern nun steht er in *meiner Gewalt*, er wirkt in dieser Region gar nicht, sondern ich wirke, oder wirke nicht, zufolge desselben."**) „Das Reflektirende ist *höher* als das Reflektirte; der Trieb des Reflektirenden, des Subjekts des Bewußtseyns, heißt der höhere Trieb;" ***) der niedrigere, die Natur, muß *in die* „*Botmäßigkeit*" *des höheren, der Reflexion*, gesetzt werden. Dieß Verhältniß der Botmäßigkeit einer Erscheinung des Ich gegen die andere soll die höchste Syntheſe seyn.

Aber diese letztere Identität und die Identität des transcendentalen Gesichtspunkts sind sich ganz entgegengesetzt. Im transcendentalen ist Ich = Ich, Ich ins Substantialitäts-Verhältniß, oder wenigstens noch ins Wechselverhältniß gesetzt; in dieser Rekonstruktion der Identität hingegen ist das Eine das Herrschende, das Andere das Beherrschte, das Subjektive nicht gleich dem Objektiven, sondern sie stehen im Kausalitäts-Verhältniß, eins kommt in die Botmäßigkeit. Von den zwei Sphären der Freiheit und Nothwendigkeit ist diese jener untergeordnet. So wird das Ende des Systems seinem Anfang, das Resultat seinem Princip ungetreu. Das Princip war Ich = Ich;

*) Ebendaselbst S. 139; 141.
**) Ebendaselbst S. 159.
***) Ebendaselbst S. 166.

das Resultat ist Ich nicht = Ich. Die erstere Identität ist eine ideell-reelle, Form und Materie ist Eins; die letztere eine bloß ideelle, Form und Materie ist getrennt: sie ist eine bloß formale Synthese.

Diese Synthese des Beherrschens ergiebt sich auf folgende Art. „Dem reinen Triebe," der auf absolutes Selbstbestimmen „zur Thätigkeit um der Thätigkeit willen" geht, ist entgegen ein objektiver Trieb, ein System von Beschränkungen. Indem sich Freiheit und Natur vereinigen, „giebt" jene „von ihrer Reinheit," diese von ihrer Unreinheit „auf;" die synthetische Thätigkeit, damit sie doch rein und unendlich sey, muß gedacht werden als eine „objektive Thätigkeit, deren Endzweck absolute Freiheit, absolute Unabhängigkeit von aller Natur ist, — ein nie zu erreichender Endzweck," *) eine unendliche Reihe, durch deren Fortsetzung das Ich absolut = Ich würde, d. h. Ich höbe sich als Objekt selbst auf, und damit auch als Subjekt. Aber es soll sich nicht aufheben. So giebt es für Ich nur eine mit Beschränkungen, Quantitäten erfüllte, unbestimmbar verlängerte Zeit, und der bekannte Progreß soll aushelfen. Wo die höchste Synthese erwartet wird, bleibt immer dieselbe Antithese der beschränkten Gegenwart, und einer außer ihr liegenden Unendlichkeit. Ich = Ich ist das Absolute, die Totalität, außer Ich nichts. Aber so weit bringt es Ich im System nicht, und wenn die Zeit eingemischt werden soll, nie; es ist absolut mit einem Nicht-Ich afficirt, und vermag sich immer nur als ein Quantum von Ich zu setzen.

Die Natur ist hiermit sowohl in theoretischer als in praktischer Rücksicht ein wesentlich Bestimmtes und Todtes. In jener Rücksicht ist sie die angeschaute Selbstbeschränkung, d. h. die objektive Seite des Selbstbeschränkens. Indem sie als Bedingung des Selbstbewußtseyns deducirt, und, um das Selbstbe-

*) Ebendaselbst S. 185; 167.

wußtseyn zu erklären, gesetzt wird: ist sie bloß ein zum Behuf der Erklärung durch Reflexion Gesetztes, ein ideell Bewirktes. Wenn sie schon dadurch, daß das Selbstbewußtseyn als durch sie bedingt erwiesen wird, eine gleiche Würde der Selbstständigkeit mit jenem erhält: so ist, weil sie nur durch die Reflexion gesetzt ist, ihre Selbstständigkeit eben dadurch auch vernichtet, und ihr Grundcharakter der des Entgegengesetztseyns.

Ebenso wird in praktischer Rücksicht, in der Synthese des bewußtlosen Sich-selbst-Bestimmens, und des Selbstbestimmens durch einen Begriff, — des Naturtriebs, und des „Triebs der Freiheit um der Freiheit willen," *) die Natur durch die Kausalität der Freiheit zu einem reell Bewirkten. Das Resultat ist: Der Begriff soll Kausalität auf die Natur haben, und die Natur als ein absolut Bestimmtes gesetzt werden.

Wenn die Reflexion ihre Analyse des Absoluten vollständig in einer Antinomie setzt, das eine Glied als Ich, Unbestimmtheit, oder Sich-selbst-Bestimmen, das andere als Objekt, Bestimmtseyn, und beide als ursprünglich anerkennt: so behauptet sie die relative Unbedingtheit, und damit auch die relative Bedingtheit beider. Ueber diese Wechselwirkung des gegenseitigen Bedingens kann die Reflexion nicht hinaus. Sie erweist sich als Vernunft dadurch, daß sie die Antinomie des bedingten Unbedingten aufstellt; und indem sie durch dieselbe auf eine absolute Synthese der Freiheit und des Naturtriebs hinweist, hat sie die Entgegensetzung und das Bestehen beider, oder Eines derselben, und sich selbst nicht als das Absolute und Ewige behauptet, sondern vernichtet, und in den Abgrund ihrer Vollendung gestürzt. Wenn sie aber sich und Eins ihrer Entgegengesetzten als das Absolute behauptet, und am Kausalitätsverhältnisse festhält: so ist der transcendentale Gesichtspunkt und die Vernunft dem Standpunkt der bloßen Reflexion und dem Verstand unter-

*) Ebendaselbst S. 178.

legen, dem es gelungen ist, das Vernünftige in der Form einer Idee, als ein absolut Entgegengesetztes zu fixiren. Für die Vernunft bleibt nichts als die Ohnmacht des sich selbst aufhebenden Forderns, und der Schein einer — (aber verständigen, formalen) — Vermittelung der Natur und Freiheit in der bloßen Idee der Aufhebung der Gegensätze, in der Idee der Unabhängigkeit des Ich, und des absolut Bestimmtseyns der Natur, die als ein zu Negirendes, als absolut abhängig gesetzt ist. Der Gegensatz ist aber nicht verschwunden, sondern, — weil, indem Ein Glied desselben besteht, auch das andere besteht, — unendlich gemacht.

Auf diesem höchsten Standpunkte hat die Natur den Charakter der absoluten Objektivität oder des Todes; nur auf einem niedrigeren Standpunkte tritt sie mit dem Schein eines Lebens, als Subjekt = Objekt auf. Wie auf dem höchsten Standpunkte das Ich die Form seiner Erscheinung als Subjekt nicht verliert: so wird dagegen der Charakter der Natur, Subjekt = Objekt zu seyn, ein bloßer Schein, und absolute Objektivität ihr Wesen.

Die Natur ist nämlich das bewußtlose Produciren des Ich; und Produciren des Ich ist ein Sich-selbst-Bestimmen, die Natur also selbst Ich, Subjekt = Objekt. „Und so wie meine Natur gesetzt ist: giebt es noch Natur außer der meinen, welche nicht die ganze Natur ist; die Natur außer mir wird gesetzt, um meine Natur zu erklären. Weil meine Natur bestimmt ist als ein Trieb, ein Sich-selbst-Bestimmen durch sich selbst, so muß auch die Natur außer mir so bestimmt werden, und diese Bestimmung außer mir ist Erklärungsgrund meiner Natur.“ *)

Von diesem Sich-selbst-Bestimmenden durch sich selbst müssen nun die Reflexions-Produkte, Ursache und Wirkung, Ganzes und Theil u. s. w. in ihrer Antinomie prädicirt, die Natur

*) Ebendaselbst S. 141 — 142.

also als Ursache und Wirkung ihrer selbst, „als Ganzes und Theil" zugleich u. s. w. gesetzt werden, wodurch sie den Schein erhält, ein Lebendiges und „Organisches" zu seyn. *)

Allein dieser Standpunkt, auf welchem das Objektive von der reflektirenden Urtheilskraft als ein Lebendiges charakterisirt wird, wird zu einem niedrigern Standpunkt. Ich findet sich nämlich nur als Natur, insofern es seine ursprüngliche Begrenztheit allein anschaut, und die absolute Schranke des Urtriebs, also sich selbst objektiv setzt. Auf dem transcendentalen Standpunkte wird aber Subjekt = Objekt nur im reinen Bewußtseyn, im unbeschränkten Sich-selbst-Setzen anerkannt; dieses Sich-selbst-Setzen hat aber ein absolutes Entgegensetzen gegen sich, welches hierdurch als absolute Schranke des Urtriebs bestimmt ist. Insofern Ich, als Trieb, sich nicht nach der Idee der Unendlichkeit bestimmt, also sich endlich setzt, ist dieses Endliche die Natur; es ist, als Ich, zugleich unendlich und Subjekt-Objekt. Der transcendentale Gesichtspunkt, weil er nur das Unendliche als Ich setzt, macht hiermit eine Trennung des Endlichen und Unendlichen. Er zieht die Subjekt-Objektivität aus dem, was als Natur erscheint, heraus, und dieser bleibt nichts, als die todte Schale der Objektivität. Ihr, dem vorher Endlich-Unendlichen, wird die Unendlichkeit genommen, und sie bleibt reine Endlichkeit, dem Ich = Ich entgegengesetzt; was Ich an ihr war, wird zum Subjekt gezogen. Wenn nun der transcendentale Gesichtspunkt von der Identität, Ich = Ich, worin weder Subjektives noch Objektives ist, zur Differenz beider (welche als Entgegensetzen gegen das Sich-selbst-Setzen, gegen Ich = Ich geblieben ist) fortgeht, und die Entgegengesetzten immer weiter bestimmt: so kommt er auch zu einem Standpunkt, auf welchem Natur für sich, als Subjekt = Objekt gesetzt ist; aber es soll nicht vergessen werden, daß diese

*) Ebendaselbst S. 144 flg.

Ansicht der Natur nur ein Produkt der Reflexion auf dem niedrigern Standpunkt sey. In der transcendentalen Deduktion bleibt die Schranke des Urtriebs (— objektiv gesetzt — Natur) eine dem Urtrieb, dem wahren Wesen, das Ich = Ich, Subjekt = Objekt ist, absolut entgegengesetzte reine Objektivität.

Diese Entgegensetzung ist die Bedingung, durch welche Ich praktisch wird, d. h. die Entgegensetzung aufheben muß. Diese Aufhebung wird so gedacht, daß Eins vom Andern abhängig gesetzt wird. Die Natur wird in praktischer Rücksicht gesetzt als ein absolut durch den Begriff Bestimmtes; insofern sie nicht vom Ich bestimmt ist, hat Ich nicht Kausalität, oder ist nicht praktisch. Und der Standpunkt, welcher die Natur lebendig setzte, fällt wieder weg; denn ihr Wesen, ihr Ansich, sollte nichts seyn, als eine Schranke, eine Negation. Die Vernunft bleibt auf diesem praktischen Standpunkte nichts als die todte und tödtende Regel formaler Einheit, in die Hand der Reflexion gegeben, welche Subjekt und Objekt ins Verhältniß der Abhängigkeit des Einen vom Andern oder der Kausalität setzt, und auf diese Weise das Princip der Spekulation, die Identität gänzlich beseitigt.

In der Darstellung und Deduktion der Natur, wie sie im System des Naturrechts gegeben ist, zeigt sich die absolute Entgegensetzung der Natur und der Vernunft, und die Herrschaft der Reflexion in ihrer ganzen Härte.

„Das Vernunftwesen" muß sich nämlich „eine Sphäre für seine Freiheit" bilden; „diese Sphäre schreibt es sich zu, es ist aber diese Sphäre selbst nur im Gegensatz, nur insofern es sich ausschließend darein setzt, daß keine andere Person darin wähle; indem es sie sich zuschreibt, setzt es sie sich zugleich wesentlich entgegen. Das Subjekt" — als das Absolute, „in sich selbst Thätige, und Sich-selbst-Bestimmende zum Denken eines Objekts, — setzt die ihm zugehörige Sphäre seiner Frei-

heit außer sich und sich geschieden von ihr;" *) seine Beziehung auf dieselbe ist nur ein Haben. Der Grundcharakter der Natur ist: eine Welt — des Organischen, ein absolut Entgegengesetztes zu seyn; das Wesen der Natur ist ein atomistisches Todtes, „eine flüssigere oder zähere und haltbarere Materie," **) die auf mannigfaltige Art gegenseitig Ursache und Wirkung ist. Der Begriff der „Wechselwirkung" mindert die völlige Entgegensetzung des bloß Ursächlichen und des bloß Bewirkten wenig. Die Materie wird dadurch mannigfaltig gegenseitig „modifikabel;" aber selbst die Kraft zu dieser dürftigen Verbindung liegt außer ihr. Die Unabhängigkeit der Theile, vermöge welcher sie in sich selbst organische Ganze seyn sollen, so wie die Abhängigkeit der Theile vom Ganzen, ist die teleologische „Abhängigkeit vom Begriff;" denn die „Artikulation" ***) ist gesetzt zum Behuf eines Andern, des Vernunft-Wesens, das wesentlich von ihr geschieden ist. Luft, Licht u. s. w. werden zur atomistischen „bildsamen Materie;" und zwar Materie hier überhaupt im gewöhnlichen Sinne, als schlechthin dem Sich-selbst-Setzenden entgegengesetzt.

Fichte kommt auf diese Art näher dazu, mit dem Gegensatz der Natur und der Freiheit fertig zu werden, und die Natur als ein absolut Bewirktes und Todtes aufzuzeigen, als Kant. Bei diesem ist die Natur gleichfalls gesetzt als ein absolut Bestimmtes. Weil sie aber nicht durch dasjenige, was bei Kant Verstand heißt, bestimmt gedacht werden kann, sondern ihre besonderen mannigfaltigen Erscheinungen durch unsern menschlichen diskursiven Verstand unbestimmt gelassen werden: so müssen sie durch einen andern Verstand bestimmt gedacht werden; aber so daß dieß nur als Maxime unserer reflektirenden Urtheilskraft gilt, und nichts über die Wirk-

*) Naturrecht Th. I., S. 55 — 56. (Jena und Leipzig 1796.)
**) Ebendaselbst S. 71 ff.
***) Ebendaselbst S. 61.

lichkeit eines andern Verstandes ausgemacht wird. Fichte bedarf dieses Umwegs, die Natur erst durch die Idee eines andern aparten Verstandes, als der menschliche ist, zu einem Bestimmten werden zu lassen, nicht; sie ist es unmittelbar durch und für die Intelligenz. Diese beschränkt sich selbst absolut, und dieß Sich-selbst-Beschränken ist aus Ich = Ich nicht abzuleiten, nur daraus zu deduciren, d. h. seine Nothwendigkeit aus der Mangelhaftigkeit des reinen Bewußtseyns aufzuzeigen; und die Anschauung dieser ihrer absoluten Beschränktheit, der Negation, ist die objektive Natur.

Auffallender wegen der daraus sich ergebenden Konsequenzen wird dieß Verhältniß der Abhängigkeit der Natur vom Begriff, die Entgegensetzung der Vernunft, in den beiden Systemen der Gemeinschaft der Menschen.

Diese Gemeinschaft ist vorgestellt als eine Gemeinschaft von Vernunftwesen, welche den Umweg durch die Begriffs-Herrschaft nehmen muß. Jedes Vernunftwesen ist ein gedoppeltes fürs andere: a) „ein freies, vernünftiges Wesen;" b) „eine modifikable Materie," ein Fähiges, „als bloße Sache behandelt zu werden." *) Diese Trennung ist absolut, und so wie sie in ihrer Unnatürlichkeit einmal zu Grunde liegt, ist keine reine Beziehung mehr gegen einander möglich, in welcher die ursprüngliche Identität sich darstellte und erkennte; sondern jede Beziehung ist ein Beherrschen und Beherrschtwerden nach Gesetzen eines konsequenten Verstandes. Das ganze Gebäude der Gemeinschaft lebendiger Wesen ist von der Reflexion erbaut.

„Die Gemeinschaft vernünftiger Wesen" erscheint als „bedingt" durch die nothwendige Beschränkung „der Freiheit, die sich selbst das Gesetz giebt, sich zu beschränken." **) Und der

*) Naturrecht Th. I, S. 95 flg.
**) Ebendaselbst S. 94, 103 — 104.

Begriff des Beschränkens konstituirt ein Reich der Freiheit, in welchem jedes wahrhaft freie, für sich selbst unendliche und unbeschränkte, d. h. schöne Wechselverhältniß des Lebens dadurch vernichtet wird, daß das Lebendige in Begriff und Materie zerrissen ist, und die Natur unter eine Botmäßigkeit kommt.

Die Freiheit ist der Charakter der Vernünftigkeit, sie ist das an sich alle Beschränkung Aufhebende, und das Höchste des Fichteschen Systems. In der Gemeinschaft mit Andern aber muß sie aufgegeben werden, damit die Freiheit aller in Gemeinschaft stehender Vernunftwesen möglich sey; und die Gemeinschaft ist wieder eine Bedingung der Freiheit. Die Freiheit muß sich selbst aufheben, um Freiheit zu seyn. Es erhellt hieraus wieder, daß Freiheit hier ein bloß Negatives, nämlich absolute Unbestimmtheit, oder, wie oben vom Sich-selbst-Setzen gezeigt worden ist, ein rein ideeller Faktor ist, — die Freiheit vom Standpunkte der Reflexion betrachtet. Diese Freiheit findet sich nicht als Vernunft, sondern als Vernunftwesen, d. h. syntheſirt mit seinem Entgegengesetzten, einem Endlichen. Und schon diese Synthese der Personalität schließt die Beschränkung des einen der ideellen Faktoren, wie hier die Freiheit ist, in sich. Vernunft und Freiheit als Vernunftwesen ist nicht mehr Vernunft und Freiheit, sondern ein Einzelnes. Und die Gemeinschaft der Person mit Andern muß daher wesentlich nicht als eine Beschränkung der wahren Freiheit des Individuums, sondern als eine Erweiterung derselben angesehen werden. Die höchste Gemeinschaft ist die höchste Freiheit, sowohl der Macht als der Ausübung nach; — in welcher höchsten Gemeinschaft aber gerade die Freiheit, als ideeller Faktor, und die Vernunft, als entgegengesetzt der Natur, ganz wegfällt.

Wenn die Gemeinschaft der Vernunftwesen wesentlich ein Beschränken der wahren Freiheit wäre, so würde sie an und für sich die höchste Tyrannei seyn. Aber weil es vor der Hand nur die Freiheit, als Unbestimmtes, und ideeller Faktor ist, die

beschränkt wird: so entsteht durch jene Vorstellung für sich in der Gemeinschaft noch nicht unmittelbar Tyrannei. Aber sie entsteht aufs Vollständigste durch die Art, wie die Freiheit beschränkt werden soll, damit die Freiheit der andern Vernunftwesen möglich sey; nämlich die Freiheit soll durch die Gemeinschaft nicht die Form, ein Ideelles, Entgegengesetztes zu seyn, verlieren, sondern als solches fixirt, und herrschend werden. Durch eine ächtfreie Gemeinschaft lebendiger Beziehungen hat das Individuum auf seine Unbestimmtheit (das hieße: Freiheit) Verzicht gethan. In der lebendigen Beziehung ist allein insofern Freiheit, als sie die Möglichkeit, sich selbst aufzuheben, und andere Beziehungen einzugehen in sich schließt; d. h. die Freiheit ist als ideeller Faktor, als Unbestimmtheit weggefallen. Die Unbestimmtheit ist in einem lebendigen Verhältnisse, insofern es frei ist, nur das Mögliche, nicht ein zum Herrschenden gemachtes Wirkliches, nicht ein gebietender Begriff. Aber die aufgehobene Unbestimmtheit ist unter der freien Beschränkung seiner Freiheit im „System des Naturrechts" nicht verstanden; sondern indem die Beschränkung durch den gemeinsamen Willen zum Gesetz erhoben, und als Begriff fixirt ist, wird die wahre Freiheit, die Möglichkeit, eine bestimmte Beziehung aufzuheben, vernichtet. Die lebendige Beziehung enthält nicht mehr die Möglichkeit, unbestimmt zu seyn, ist also nicht mehr vernünftig, sondern absolut bestimmt und durch den Verstand festgesetzt; das Leben hat sich in die Botmäßigkeit begeben, und die Reflexion die Herrschaft über dasselbe und den Sieg über die Vernunft davon getragen.

Dieser Stand der Noth wird als Naturrecht, und zwar nicht so behauptet, daß das höchste Ziel wäre, ihn aufzuheben, und an die Stelle dieser verständigen und unvernünftigen Gemeinschaft eine, von aller Knechtschaft unter dem Begriff, freie Organisation des Lebens durch die Vernunft zu konstruiren; sondern der Nothstand und seine unendliche Ausdehnung über

alle Regungen des Lebens gilt als absolute Nothwendigkeit. Diese Gemeinschaft unter der Herrschaft des Verstandes wird nicht so vorgestellt, daß sie selbst es sich zum obersten Gesetze machen müßte, diese Noth des Lebens, in die es durch den Verstand gesetzt wird, und diese Endlosigkeit des Bestimmens und Beherrschens — in der wahren Unendlichkeit einer schönen Gemeinschaft aufzuheben: die Gesetze durch Sitten, die Ausschweifungen des unbefriedigten Lebens durch geheiligten Genuß, und die Verbrechen der gedrückten Kraft durch mögliche Thätigkeit für große Objekte — entbehrlich zu machen; — sondern im Gegentheil die Herrschaft des Begriffs, und die Knechtschaft der Natur ist absolut gemacht und ins Unendliche ausgedehnt.

Die Endlosigkeit des Bestimmens, in die der Verstand verfallen muß, zeigt am Unmittelbarsten die Mangelhaftigkeit seines Princips, des Herrschens durch den Begriff.

Auch dieser Nothstaat kennt den Zweck, die Verletzungen seiner Bürger mehr zu verhindern, als sie, wenn sie schon geschehen sind, zu rächen. Er muß also nicht nur „wirkliche Verletzung" unter Strafen „verbieten, sondern auch der Möglichkeit einer Verletzung vorbeugen;" zu dem Endzwecke „Handlungen untersagen, welche an und für sich keinem Menschen schaden und völlig gleichgültig scheinen: die aber die Verletzung Anderer leichter machen, und die Beschützung derselben, oder die Entdeckung der Schuldigen erschweren." *) Wenn nun einer Seits der Mensch sich auch weiter aus keinem andern Triebe einem Staate unterwirft, als um so frei als möglich sein Vermögen zu gebrauchen und zu genießen: so giebt es doch auf der andern Seite schlechterdings keine Handlung, von der nicht der konsequente Verstand dieses Staats einen möglichen Schaden für Andere berechnen könnte. Und mit dieser endlosen Möglichkeit hat es der vorbeugende Verstand und seine Gewalt,

*) Naturrecht Th. II., S. 144.

die Pflicht der Policei, zu thun. Und es giebt in diesem Ideal von Staate kein Thun noch Regen, das nicht nothwendig einem Gesetze unterworfen, unter unmittelbare Aufsicht genommen, und von der Policei und den übrigen Regierern beachtet werden müßte; so daß (Th. II., S. 155.) „in einem Staate von der nach diesem Princip aufgestellten Konstitution die Policei so ziemlich weiß, wo jeder Bürger zu jeder Stunde des Tages sey und was er treibe." *)

---

*) Wie die Endlosigkeit des Bestimmens in sich selbst ihren Zweck und sich verliert, wird am Besten an einigen Beispielen erhellen. Durch die Vervollkommnung der Policei ist der ganzen Menge von Verbrechen, die in unvollkommnen Staaten möglich sind, vorgebeugt; z. B. „der Verfälschung von Wechseln und Gelde." Wir sehen, auf welche Art S. 148 ff.: „Jeder, der einen Wechsel übergiebt, muß durch einen Paß beweisen, daß er diese bestimmte Person sey, wo er zu finden sey u. s. f. Der Annehmer setzt dann zum Namen des Uebergebers auf der Rückseite des Wechsels bloß: Mit Paß von der und der Obrigkeit. Es sind zwei Worte mehr zu schreiben, und ein oder zwei Minuten Zeit mehr nöthig, um den Paß und die Person anzusehen; und übrigens ist die Sache so einfach als vorher" (oder vielmehr einfacher; denn ein vorsichtiger Mann wird sich wahrscheinlich hüten, von einem Menschen, den er gar nicht kennt, einen Wechsel, wenn dieser auch ganz in der Ordnung zu seyn scheint, anzunehmen: und einen Paß und eine Person ansehen, ist unendlich einfacher, als auf irgend eine andere Art einige Notizen von ihr zu erhalten). „Falls der Wechsel doch falsch ist, so ist die Person bald gefunden, wenn die Untersuchung bis auf sie zurückgekommen ist. Es ist keinem erlaubt von einem Orte abzureisen; er kann unter dem Thore" — (daß unsere Dörfer und viele Städte nicht, noch weniger die einzeln stehenden Wohnungen Thore haben, diese Wirklichkeit ist kein Einwurf; sondern es ist hiermit die Nothwendigkeit der Thore deducirt) — „angehalten werden. Er muß den Ort, wo er hinreist, bestimmen; was in dem Register des Orts und im Passe bemerkt wird" (es liegt hierin das Postulat an die Thorschreiber, einen Reisenden von jedem andern durchs Thor Gehenden unterscheiden zu können). „Er wird nirgend angenommen, als in dem im Paß bemerkten Ort." . . . „Im Paß ist die wirkliche Beschreibung der Person (S. 146.) oder statt dieser, da sie immer zweideutig bleiben muß, bei wichtigen Personen, die es also bezahlen können," in unserm Fall solche, die Wechsel zu verfälschen fähig wären, „ein wohlgetroffenes Bildniß befindlich." . . . „Der Paß ist auf ausschließend dazu verfertigtem Papier geschrieben, das in den Händen und unter der Aufsicht der höchsten Obrigkeit und der Unterobrigkeiten ist, die über das

In dieser Unendlichkeit, zu der es fortgehen muß, hat das Bestimmen und Bestimmtwerden sich selbst aufgehoben. Die Begrenzung der Freiheit soll selbst unendlich seyn. In dieser Antinomie der unbegrenzten Begrenztheit ist das Beschränken der Freiheit, und der Staat verschwunden; die Theorie des Bestimmens hat das Bestimmen, ihr Princip dadurch, daß sie es ins Unendliche ausdehnte, vernichtet.

Die „gewöhnlichen Staaten" *) sind darin inkonsequent, ihr Ober-Polizei-Recht nur auf wenige Möglichkeiten von Verletzungen auszudehnen, und im Uebrigen die Bürger sich selbst anzuvertrauen; in der Hoffnung, daß jeder nicht erst durch einen Begriff und vermöge eines Gesetzes beschränkt werden müsse, des Anderen modifikable Materie nicht zu modificiren: wie jeder eigentlich kann, da er als Vernunftwesen sich nach seiner Freiheit als bestimmend das Nicht-Ich setzen, und sich das Vermögen zuschreiben muß, die Materie überhaupt zu modificiren. Die unvollkommenen Staaten sind deswegen unvollkommen, weil sie

---

verbrauchte Papier Rechnung abzulegen haben. Nachgemacht wird dieß Papier nicht werden, da es zu einem falschen Wechsel nur Eines Passes bedarf, für den so viele Anstalten getroffen, so viele Künste vereinigt werden müßten" (es ist sonach postulirt, daß in einem wohleingerichteten Staate das Bedürfniß nur Eines einzigen falschen Passes eintreten könnte, also Fabriken von falschen Pässen, wie sie in den gewöhnlichen Staaten zuweilen entdeckt werden, keine Abnehmer finden würden).

Zur Verhütung der Nachahmung des privilegirten Papiers, würde aber auch eine andere Staatseinrichtung mitwirken, die (nach S. 151 flg.) zur „Verhütung des falschen Münzens" getroffen wird; weil nämlich „der Staat das Monopol der Metalle u. s. w." hat, so muß „er sie an die Kleinhändler nicht ausgeben, ohne Nachweisung, an Wen und zu welchem Gebrauche das erst Erhaltene ausgegeben worden."

Jeder Staatsbürger wird nicht — (wie beim preußischen Militair ein Ausländer nur Einen Vertrauten zur Aufsicht hat) — nur Einen, sondern wenigstens ein halb Dutzend Menschen mit Aufsicht, Rechnungen u. s. w. beschäftigen, jeder dieser Aufseher ebenso und so fort ins Unendliche; so wie jedes der einfachsten Geschäfte eine Menge von Geschäften ins Unendliche veranlaßt.

*) Ebendaselbst S. 154.

irgend einen Gegensatz fixiren müssen; sie sind inkonsequent, weil sie ihren Gegensatz nicht durch alle Beziehungen durchführen. Aber den Gegensatz, der den Menschen in ein Vernunftwesen und in eine modifikable Materie absolut entzweit, unendlich und das Bestimmen endlos zu machen, — diese Konsequenz hebt sich selbst auf; und jene Inkonsequenz ist das Vollkommenste an unvollkommenen Staaten.

Das Naturrecht wird, durch den absoluten Gegensatz des reinen und des Naturtriebs, eine Darstellung der vollständigen Herrschaft des Verstandes, und Knechtschaft des Lebendigen; — ein Gebäude, an welchem die Vernunft keinen Theil hat, und das sie also verwirft, weil sie in der vollkommensten Organisation, die sie sich geben kann, in der Selbstgestaltung zu einem Volk, am Ausdrücklichsten sich finden muß. Aber jener Verstandes-Staat ist nicht eine Organisation, sondern eine Maschine; das Volk nicht der organische Körper eines gemeinsamen und reichen Lebens, sondern eine atomistische lebensarme Vielheit, deren Elemente absolut entgegengesetzte Substanzen, theils eine Menge von Punkten (den Vernunftwesen), theils mannigfaltig durch Vernunft (d. h. in dieser Form: durch Verstand) modifikable Materien sind; — Elemente, deren Einheit ein Begriff, deren Verbindung ein endloses Beherrschen ist. Diese absolute Substantialität der Punkte gründet ein System der Atomistik der praktischen Philosophie, worin, wie in der Atomistik der Natur, ein den Atomen fremder Verstand Gesetz wird, das sich im Praktischen Recht nennt; — ein Begriff der Totalität, der sich jeder Handlung (denn jede ist eine bestimmte) entgegensetzen, sie bestimmen, also das Lebendige in ihr, die wahre Identität, tödten soll. Fiat justitia, pereat mundus, ist das Gesetz, nicht einmal in dem Sinne, wie es Kant ausgelegt hat: „Das Recht geschehe, und wenn auch alle Schelme in der Welt zu Grunde gehen;" sondern: Das Recht muß geschehen, obschon deswegen Vertrauen, Lust und Liebe, alle Po-

tenzen einer ächt sittlichen Identität, mit Stumpf und Stil, wie man sagt, ausgerottet werden würden.

Wir gehen zum System der sittlichen Gemeinschaft der Menschen über.

Die Sittenlehre hat mit dem Naturrecht gemein, daß die Idee den Trieb, die Freiheit die Natur absolut beherrsche. Sie unterscheiden sich aber darin, daß im Naturrecht die Botmäßigkeit freier Wesen unter dem Begriff, überhaupt absoluter Selbstzweck ist; so daß das fixirte Abstraktum des gemeinsamen Willens auch außer dem Individuum bestehe und Gewalt über dasselbe habe. In der Sittenlehre muß der Begriff und die Natur in einer und ebenderselben Person vereinigt gesetzt werden. Im Staat soll nur das Recht herrschen, im Reiche der Sittlichkeit soll die Pflicht nur Macht haben, insofern sie von der Vernunft des Individuums als Gesetz anerkannt wird.

Sein eigner Herr und Knecht zu seyn, scheint zwar einen Vorzug vor dem Zustande zu haben, worin der Mensch der Knecht eines Fremden ist. Allein das Verhältniß der Freiheit und der Natur, wenn es in der Sittlichkeit eine subjektive Herrschaft und Knechtschaft, eine eigne Unterdrückung der Natur werden soll, wird viel unnatürlicher, als das Verhältniß im Naturrecht, in welchem das Gebietende und Machthabende als ein Anderes, außer dem lebendigen Individuum Befindliches erscheint. Das Lebendige hat in diesem Verhältnisse immer noch eine in sich selbst geschlossene Selbstständigkeit: was nicht einig in ihm ist, schließt es von sich aus; das Widerstreitende ist eine fremde Macht. Und, wenn auch der Glaube an die Einigkeit des Inneren mit dem Aeußeren wegfällt: so kann doch der Glauben an seine innere Uebereinstimmung, eine Identität als Charakter bestehen; die innere Natur ist sich treu. Wenn aber in der Sittenlehre das Gebietende in den Menschen selbst verlegt, und in ihm ein Gebietendes und ein Botmäßiges absolut

entgegengesetzt ist: so ist die innere Harmonie zerstört; Uneinigkeit und absolute Entzweiung machen das Wesen des Menschen aus. Er hat nach einer Einheit zu suchen, aber bei zu Grunde liegender absoluter Nicht-Identität bleibt ihm nur eine formale Einheit übrig.

Die formale Einheit des Begriffs, der herrschen soll, und die Mannigfaltigkeit der Natur widersprechen sich, und das Gedränge zwischen beiden zeigt bald einen bedeutenden Uebelstand. Der formale Begriff soll herrschen; aber er ist ein Leeres, und muß durch Beziehung auf den Trieb erfüllt werden, und so entsteht eine unendliche Menge von Möglichkeiten zu handeln. Erhält aber die Wissenschaft ihn in seiner Einheit, so hat sie durch einen solchen leeren, formalen Grundsatz nichts geleistet.

Ich soll sich selbst bestimmen nach der Idee der absoluten Selbstthätigkeit die objektive Welt aufzuheben, soll auf das objektive Ich Kausalität haben, kommt also mit ihm in Beziehung. „Der sittliche Trieb wird ein gemischter," *) und dadurch ein so Mannigfaltiges, als der objektive Trieb selbst ist; woraus denn eine große Mannigfaltigkeit von Pflichten hervorgeht. Sie kann sehr gemindert werden, wenn man, wie Fichte, bei der Allgemeinheit der Begriffe stehen bleibt; aber dann hat man wieder nur formale Grundsätze. Die Entgegensetzung der mannigfaltigen Pflichten kommt unter dem Namen von Kollisionen vor, und führt einen bedeutenden Widerspruch mit sich. Wenn die deducirten Pflichten absolut sind, so können sie nicht kollidiren; aber sie kollidiren nothwendig, weil sie entgegengesetzt sind. Um ihrer gleichen Absolutheit willen, ist Wahl möglich, und wegen der Kollision, nothwendig; es ist nichts vorhanden, das entscheide, als die Willkür. Sollte keine Willkür Statt haben, so müßten die Pflichten nicht auf gleichem Range der Absolutheit stehen: eine müßte, wie man nun sprechen muß, absoluter seyn als die

*) Sittenlehre S. 196.

andere; was dem Begriffe widerspricht, da jede Pflicht als Pflicht absolut ist. Weil denn aber bei dieser Kollision doch gehandelt, also die Absolutheit aufgegeben und eine Pflicht der anderen vorgezogen werden muß: so kommt jetzt (damit eine Selbstbestimmung erfolgen könne) Alles darauf an, durch die Beurtheilung den Vorzug des einen Pflichtbegriffs vor dem anderen auszumitteln, und unter den bedingten Pflichten nach bester Einsicht zu wählen. Wenn die Willkür und das Zufällige der Neigungen in der Selbstbestimmung der Freiheit durch den höchsten Begriff ausgeschlossen wird: so geht die Selbstbestimmung nunmehr in die Zufälligkeit der Einsicht, und damit in die Bewußtlosigkeit dessen, wodurch eine zufällige Einsicht entschieden wird, — über. Man sieht, wenn Kant in seiner Sittenlehre jeder als absolut aufgestellten Pflicht kasuistische Fragen zugiebt, und man nicht glauben will, daß er damit eigentlich über die Absolutheit der aufgestellten Pflicht seinen Spott habe treiben wollen: so muß angenommen werden, daß er vielmehr auf die Nothwendigkeit einer Kasuistik für die Sittenlehre hingedeutet habe, und damit auf die Nothwendigkeit, sich seiner eigenen Einsicht, die ja etwas durchaus Zufälliges ist, nicht anzuvertrauen. Die Zufälligkeit ist es allein, die durch eine Sittenlehre aufgehoben werden soll; die Zufälligkeit der Neigungen in die Zufälligkeit der Einsicht verwandeln, kann den sittlichen Trieb, der auf Nothwendigkeit geht, nicht befriedigen.

In solchen Systemen der Sittenlehre und des Naturrechts ist bei der fixen, absoluten Polarität der Freiheit und Nothwendigkeit an keine Synthese und an keinen Indifferenz-Punkt zu denken. Die Transcendentalität geht in der Erscheinung, und ihrem Vermögen, dem Verstande völlig verloren. Die absolute Identität findet sich nicht, und stellt sich in ihr nicht her. Die Entgegensetzung bleibt auch in der Beschönigung des unendlichen Progresses absolut fixirt; sie kann sich weder für das Individuum in den Indifferenz-Punkt der Schönheit des Ge-

müths und des Werks, noch für die vollständige lebendige Gemeinschaft der Individuen in eine Gemeinde wahrhaft auflösen.

Zwar spricht auch Fichte, wo er unter den Pflichten der verschiedenen Stände auch auf „die Pflichten des ästhetischen Künstlers," als auf eines der letzten Anhängsel der Moral zu reden kommt, von dem „ästhetischen Sinne," als einem Vereinigungsband zwischen Verstand und Herz; und weil der Künstler „weder an den Verstand allein, wie der Gelehrte, noch ans Herz allein, wie der Volkslehrer, sondern an das ganze Gemüth in Vereinigung seiner Vermögen sich wendet," *) schreibt er dem ästhetischen Künstler und „der ästhetischen Bildung eine höchst wirksame Beziehung auf die Beförderung des Vernunftzwecks" **) zu.

Aber außer dem, daß man nicht begreift, wie in der Wissenschaft, die auf absoluter Entgegensetzung, wie dieß System der Sittenlehre, beruht, von einem Vereinigungsbande des Verstands und des Herzens, von der Ganzheit des Gemüths die Rede seyn kann — (denn absolute Bestimmung der Natur nach einem Begriff ist die absolute Beherrschung des Herzens durch den Verstand, die durch die aufgehobene Vereinigung bedingt ist): — so zeigt schon die ganz subalterne Stellung, in welcher die ästhetische Bildung auftritt, wie wenig überhaupt zur Vollendung des Systems auf sie gerechnet sey. Die Kunst wird dahin verwiesen, eine höchst wirksame Beziehung auf die Beförderung des Vernunft-Zwecks zu haben, indem sie „der Moralität den Boden bereite, so daß, wenn die Moralität eintritt, sie schon die halbe Arbeit gethan findet, nämlich die Befreiung aus den Banden der Sinnlichkeit."

Es ist merkwürdig, wie Fichte sich über Schönheit vortreff-

*) Sittenlehre S. 478.
**) Ebendaselbst S. 480.

lich, aber inkonsequent in Rücksicht auf sein System ausdrückt, davon überhaupt keine Anwendung auf dasselbe, und unmittelbar eine falsche Anwendung auf die Vorstellung des Sittengesetzes macht.

„Die Kunst," drückt sich Fichte aus, „macht den transcendentalen Gesichtspunkt zu dem gemeinen; indem auf jenem die Welt gemacht, auf diesem gegeben ist: auf dem ästhetischen ist sie gegeben, wie sie gemacht ist." Durch das ästhetische Vermögen ist eine wahre Vereinigung des Producirens der Intelligenz, und des ihr als gegeben erscheinenden Produkts, — des sich als unbeschränkt, und zugleich als Beschränktheit setzenden Ich anerkannt; oder vielmehr eine Vereinigung der Intelligenz und der Natur, welche letztere, eben um dieser möglichen Vereinigung willen, noch eine andere Seite hat, als Produkt der Intelligenz zu seyn. Die Anerkennung der ästhetischen Vereinigung des Producirens und des Produkts ist etwas ganz Anderes, als das Setzen des absoluten Sollens und Strebens, und des unendlichen Progresses; — Begriffe, die sich, so wie jene höchste Vereinigung anerkannt wird, als Antitheſen, oder nur als Syntheſen subalternerer Sphären, und damit als einer höheren bedürftig ankündigen.

Die ästhetische Ansicht wird weiter so beschrieben. „Die gegebene Welt, die Natur hat zwei Seiten: sie ist Produkt unserer Beschränkung; und sie ist Produkt unseres freien idealen Handelns, — jede Gestalt im Raum ist anzusehen als Aeußerung der inneren Fülle und Kraft des Körpers selbst, der sie hat. Wer der ersten Ansicht nachgeht, sieht nur verzerrte, gepreßte, ängstliche Formen; — er sieht die Häßlichkeit. Wer der letzten nachgeht, sieht kräftige Fülle der Natur, Leben und Aufstreben; — er sieht die Schönheit." *) Das Handeln der Intelligenz im Naturrecht hatte die Natur nur als eine modifikable

*) Ebendaselbst S. 478 — 479.

Materie producirt; es war also kein freies ideales Handeln, kein Handeln der Vernunft, sondern des Verstandes.

Die ästhetische Ansicht der Natur wird nun auch aufs Sittengesetz angewandt, und freilich dürfte die Natur vor dem Sittengesetz nicht den Vorzug der Fähigkeit einer schönen Ansicht haben. „Das Sittengesetz gebietet absolut, und drückt alle Naturneigung nieder. Wer es so ansieht, verhält sich zu ihm als Sklav. Aber das Sittengesetz ist doch zugleich das Ich selbst, es kommt aus der inneren Tiefe unseres eigenen Wesens; und wenn wir ihm gehorchen, gehorchen wir doch nur uns selbst. Wer es so ansieht, sieht es ästhetisch an." *) Wir gehorchen uns selbst, heißt, unsere Naturneigung gehorcht unserem Sittengesetz; aber in der ästhetischen Anschauung der Natur, als der Aeußerung der inneren Fülle und Kraft der Körper, kommt kein solches Getrenntseyn des Gehorchens vor, wie wir in der Sittlichkeit nach diesem System, im Sich-selbst-Gehorchen, die Naturneigung als begrenzt durch die benachbarte Vernunft, den Trieb botmäßig dem Begriff anschauen. Diese nothwendige Ansicht dieser Sittlichkeit, statt eine ästhetische zu seyn, muß gerade diejenige seyn, welche die verzerrte, ängstliche, gepreßte Form, die Häßlichkeit zeigt.

Fordert das Sittengesetz nur Selbstständigkeit als ein Bestimmen nach und durch Begriffe, und kann die Natur zu ihrem Recht nur durch eine Beschränkung der Freiheit nach dem Begriff der Freiheit vieler Vernunftwesen gelangen, und sind diese beiden gepreßten Arten die höchsten, wodurch sich der Mensch als Mensch konstituirt: so ist für den ästhetischen Sinn, der in seinem weitesten Umfange genommen werden muß, für die vollendete Selbst-Gestaltung der Totalität in der Vereinigung der Freiheit und Nothwendigkeit, des Bewußtseyns und des Bewußt-

*) Ebendaselbst S. 479.

losen weder, insofern er sich rein in seinem unbeschränkten Selbstgenusse darstellt, noch in seinen eingeschränkten Erscheinungen, in der bürgerlichen Rechtlichkeit und in der Moralität, Raum zu finden. Denn im ästhetischen Sinn ist gerade alles Bestimmen nach Begriffen so sehr aufgehoben, daß ihm dieß verständige Wesen des Herrschens und Bestimmens, wenn es an ihn kommt, häßlich, und zu hassen ist.

Vergleichung des Schellingſchen Princips der Philoſophie mit dem Fichteſchen.

Als Grundcharakter des Fichteſchen Princips iſt aufgezeigt worden, daß Subjekt = Objekt aus dieſer Identität heraustritt, und ſich zu derſelben nicht mehr wiederherzuſtellen vermag, weil das Differente ins Kauſalitätsverhältniß verſetzt wurde. Das Princip der Identität wird nicht Princip des Syſtems; ſo wie das Syſtem ſich zu bilden anfängt, wird die Identität aufgegeben. Das Syſtem ſelbſt iſt eine konſequente verſtändige Menge von Endlichkeiten, welche die urſprüngliche Identität nicht in den Fokus der Totalität, zur abſoluten Selbſtanſchauung zuſammen zu greifen vermag. Das Subjekt = Objekt macht ſich daher zu einem ſubjektiven; und es gelingt ihm nicht, dieſe Subjektivität aufzuheben, und ſich objektiv zu ſetzen.

Das Princip der Identität iſt abſolutes Princip des ganzen Schellingſchen Syſtems. Philoſophie und Syſtem fallen zuſammen; die Identität verliert ſich nicht in den Theilen, noch weniger im Reſultate.

Daß abſolute Identität das Princip eines ganzen Syſtems ſey, dazu iſt nothwendig, daß das Subjekt und Objekt, beide als Subjekt-Objekt geſetzt werden. Die Identität hat ſich im Fichteſchen Syſtem nur zu einem ſubjektiven Subjekt-Objekt konſtituirt. Dieß bedarf zu ſeiner Ergänzung eines objektiven Subjekt-Objekts; ſo daß das Abſolute ſich in jedem der beiden darſtellt, vollſtändig ſich nur in beiden zuſammen findet, als

höchste Syntheſe in der Vernichtung beider, inſofern ſie entgegengeſetzt ſind, — als ihr abſoluter Indifferenzpunkt beide in ſich ſchließt, beide gebiert, und ſich aus beiden gebiert.

Wenn die Aufhebung der Entzweiung als formale Aufgabe der Philoſophie geſetzt wird: ſo kann die Vernunft die Löſung der Aufgabe auf die Art verſuchen, daß ſie Eins der Entgegengeſetzten vernichtet, und das Andere zu einem Unendlichen ſteigert. Dieß iſt der Sache nach im Fichteſchen Syſtem geſchehen, allein die Entgegenſetzung bleibt auf dieſe Art; denn dasjenige, was als Abſolutes geſetzt wird, iſt durchs Andere bedingt, und ſo wie es beſteht, beſteht auch das Andere. Um die Entzweiung aufzuheben, müſſen beide Entgegengeſetzte, Subjekt und Objekt aufgehoben werden; ſie werden als Subjekt und Objekt aufgehoben, indem ſie identiſch geſetzt ſind. In der abſoluten Identität iſt Subjekt und Objekt aufeinander bezogen, und damit vernichtet; inſofern iſt für die Reflexion und das Wiſſen nichts vorhanden. So weit geht das Philoſophiren überhaupt, das nicht zu einem Syſtem gelangen kann; es iſt mit der negativen Seite befriedigt, die alles Endliche im Unendlichen verſenkt. Es könnte wohl auch wieder zum Wiſſen herauskommen; und es iſt eine ſubjektive Zufälligkeit, ob das Bedürfniß eines Syſtems damit verbunden iſt, oder nicht. Iſt aber dieſe negative Seite ſelbſt Princip, ſo ſoll nicht zum Wiſſen herausgegangen werden, weil jedes Wiſſen von einer Seite zugleich in die Sphäre der Endlichkeit tritt. An dieſem Anſchauen des farbeloſen Lichts hält die Schwärmerei feſt; eine Mannigfaltigkeit iſt in ihr nur dadurch, daß ſie das Mannigfaltige bekämpft. Der Schwärmerei fehlt das Bewußtſeyn über ſich ſelbſt, daß ihre Kontraktion bedingt iſt durch eine Expanſion; ſie iſt einſeitig, weil ſie ſelbſt an einem Entgegengeſetzten feſthält, und die abſolute Identität zu einem Entgegengeſetzten macht. In der abſoluten Identität iſt Subjekt und Objekt aufgehoben; aber weil ſie in der abſoluten Identität ſind, beſtehen ſie zugleich. Und dieß Beſtehen

derselben ist es, was ein Wissen möglich macht; denn im Wissen ist zum Theil die Trennung beider gesetzt. Die trennende Thätigkeit ist das Reflektiren, sie hebt die Identität und das Absolute auf, insofern sie für sich betrachtet wird; und jede Erkenntniß würde schlechthin ein Irrthum seyn, weil in ihr ein Trennen ist. Diese Seite, von welcher das Erkennen ein Trennen, und ihr Produkt ein Endliches ist, macht jedes Wissen zu einem Beschränkten, und damit zu einer Falschheit; aber insofern jedes Wissen zugleich eine Identität ist, insofern giebt es keinen absoluten Irrthum.

So gut die Identität geltend gemacht wird, so gut muß die Trennung geltend gemacht werden. Insofern die Identität und die Trennung einander entgegengesetzt werden, sind beide absolut; und wenn die Identität dadurch festgehalten werden soll, daß die Entzweiung vernichtet wird, bleiben sie einander entgegengesetzt. Die Philosophie muß dem Trennen in Subjekt und Objekt sein Recht widerfahren lassen; aber indem sie es gleich absolut setzt mit der der Trennung entgegengesetzten Identität, hat sie es nur bedingt gesetzt: so wie eine solche Identität, — die durch Vernichten der Entgegengesetzten bedingt ist, — auch nur relativ ist. Das Absolute selbst aber ist darum die Identität der Identität und der Nichtidentität; Entgegensetzen und Einssein ist zugleich in ihm.

Indem die Philosophie trennt, kann sie die Getrennten nicht setzen, ohne sie im Absoluten zu setzen; denn sonst sind es rein Entgegengesetzte, die keinen anderen Charakter haben, als daß das Eine nicht ist, insofern das Andere ist. Diese Beziehung auf das Absolute ist nicht wieder ein Aufheben beider (denn somit wäre nicht getrennt); sondern sie sollen als Getrennte bleiben, und diesen Charakter nicht verlieren, insofern sie im Absoluten oder das Absolute in ihnen gesetzt ist. Und zwar müssen beide im Absoluten gesetzt werden, — welches Recht käme dem Einen vor dem Anderen zu? — Nicht nur das gleiche

Recht, sondern die gleiche Nothwendigkeit findet bei beiden statt; denn würde nur Eines aufs Absolute bezogen, das Andere nicht, so wäre ihr Wesen ungleich gesetzt, und die Vereinigung beider, also die Aufgabe der Philosophie, die Entzweiung aufzuheben, unmöglich. Fichte hat nur Eins der Entgegengesetzten ins Absolute, oder es als das Absolute gesetzt. Das Recht und die Nothwendigkeit liegt ihm im Selbstbewußtseyn, denn nur dieß ist ein Sich-selbst-Setzen, ein Subjekt = Objekt; und dieß Selbstbewußtseyn wird nicht erst auf das Absolute, als ein Höheres bezogen, sondern es ist selbst das Absolute, die absolute Identität. Sein höheres Recht, als das Absolute gesetzt zu werden, besteht eben darin, daß es sich selbst setzt; das Objekt hingegen nicht, welches allein durchs Bewußtseyn gesetzt ist. Daß aber diese Stellung des Objekts nur eine zufällige ist, erhellt aus der Zufälligkeit des Subjekt-Objekts, insofern es als Selbstbewußtseyn gesetzt ist; denn dieß Subjekt-Objekt ist selbst ein Bedingtes. Sein Standpunkt ist darum nicht der höchste; es ist die Vernunft in einer beschränkten Form gesetzt; und nur vom Standpunkt dieser beschränkten Form aus erscheint das Objekt als ein nicht Sich-selbst-Bestimmendes, als ein absolut Bestimmtes. Es müssen daher beide in das Absolute oder das Absolute in beiden Formen gesetzt werden, und zugleich beide als Getrennte bestehen. Das Subjekt ist hiermit subjektives Subjekt-Objekt, — das Objekt objektives Subjekt-Objekt. Und weil nunmehr (da eine Zweiheit gesetzt ist) jedes der Entgegengesetzten ein sich selbst Entgegengesetztes ist, und die Theilung ins Unendliche geht: so ist jeder Theil des Subjekts, und jeder Theil des Objekts selbst im Absoluten, eine Identität des Subjekts und Objekts; — jedes Erkennen eine Wahrheit, so wie jeder Staub eine Organisation.

Nur indem das Objekt selbst ein Subjekt-Objekt ist, ist Ich = Ich das Absolute. Ich = Ich verwandelt sich nur dann

nicht in: Ich soll gleich Ich seyn, wenn das Objektive Ich, selbst Subjekt = Objekt ist.

Indem das Subjekt sowohl als das Objekt ein Subjekt-Objekt sind, ist die Entgegensetzung des Subjekts und Objekts eine reelle Entgegensetzung; denn beide sind im Absoluten gesetzt, und haben dadurch Realität. Die Realität Entgegengesetzter, und reelle Entgegensetzung findet allein durch die Identität beider Statt. *) Ist Objekt ein absolutes Objekt, so ist es ein bloß Ideelles, so wie die Entgegensetzung eine bloß ideelle. Dadurch daß das Objekt nur ein ideales, und nicht im Absoluten ist, wird auch das Subjekt ein bloß Ideelles; und solche ideale Faktoren sind Ich, als Sichselbstsetzen, und Nicht-Ich, als sich Entgegensetzen. Es hilft nichts, daß Ich lauter Leben und Agilität, das Thun und Handeln selbst ist, das Allerrealste, Unmittelbarste im Bewußtseyn eines jeden; so wie es dem Objekt absolut entgegengesetzt wird, ist es kein Reales, sondern ein nur Gedachtes, ein reines Produkt der Reflexion, eine bloße Form des Erkennens. Und aus bloßen Reflexionsprodukten kann sich die Identität nicht als Totalität konstruiren; denn sie entstehen durch Abstraktion von der absoluten Identität, die sich gegen sie unmittelbar nur vernichtend, nicht konstruirend verhalten kann. Eben solche Reflexions-Produkte sind Unendlichkeit und Endlichkeit, Unbestimmtheit und Bestimmtheit u. s. w. Vom Unendlichen giebt es keinen Ueber-

*) Plato drückt die reelle Entgegensetzung durch die absolute Identität so aus: „Das wahrhaft schöne Band ist das, welches sich selbst und die Verbundenen Eins macht. Denn wenn von irgend drei Zahlen, oder Massen, oder Kräften das Mittlere, was das Erste für dasselbe ist, eben das für das Letzte ist: und umgekehrt was das Letzte für das Mittlere ist, das Mittlere eben dieß für das Erste ist: — und dann das Mittlere zum Ersten und Letzten geworden, das Erste und Letzte aber umgekehrt, beide zum Mittlern geworden sind; so werden sie nothwendig alle dasselbe seyn: die aber dasselbe gegen einander sind, sind alle Eins." (Timaeus p. 31 — 32, Steph.; p. 27 — 28, Bekk.)

gang zum Endlichen, vom Unbestimmten keinen Uebergang zum Bestimmten. Der Uebergang, als die Synthese, wird eine Antinomie; eine Synthese des Endlichen und Unendlichen, des Bestimmten und Unbestimmten aber kann die Reflexion, das absolute Trennen, nicht zu Stande kommen lassen, und sie ist es, die hier das Gesetz giebt. Sie hat das Recht, nur eine formale Einheit geltend zu machen, weil die Entzweiung in Unendliches und Endliches, welche ihr Werk ist, verstattet und aufgenommen wurde; die Vernunft aber synthesirt sie in der Antinomie und vernichtet sie dadurch. Wenn eine ideelle Entgegensetzung Werk der Reflexion ist, die von der absoluten Identität ganz abstrahirt: so ist dagegen eine reelle Entgegensetzung Werk der Vernunft, welche die Entgegengesetzten nicht bloß in der Form des Erkennens, sondern auch in der Form des Seyns, — Identität und Nichtidentität identisch setzt. Und eine solche reelle Entgegensetzung allein ist die, in welcher Subjekt und Objekt, beide als Subjekt-Objekt gesetzt werden, beide im Absoluten bestehend, in beiden das Absolute, also in beiden Realität. Deswegen ist auch nur in der reellen Entgegensetzung das Princip der Identität ein reelles Princip. Ist die Entgegensetzung ideell und absolut, so bleibt die Identität ein bloß formales Princip; sie ist nur in einer der entgegengesetzten Formen gesetzt, und kann sich nicht als Subjekt-Objekt geltend machen. Die Philosophie, deren Princip ein formales ist, wird selbst eine formelle Philosophie; wie denn Fichte auch irgendwo sagt, daß fürs Selbstbewußtseyn Gottes, — ein Bewußtseyn, in welchem durch das Gesetztseyn des Ich Alles gesetzt wäre, — sein System nur formale Richtigkeit hätte. Wenn hingegen die Materie, das Objekt, selbst ein Subjekt-Objekt ist: so kann die Trennung der Form und Materie wegfallen, und das System, so wie sein Princip, ist nicht mehr ein bloß formales, sondern formales und materiales zugleich; es ist durch die absolute Vernunft Alles gesetzt. Nur in realer Entgegensetzung kann

das Absolute sich in der Form des Subjekts oder Objekts setzen: das Subjekt in Objekt, oder Objekt in Subjekt dem Wesen nach übergehen; — das Subjekt sich selbst objektiv werden, weil es ursprünglich objektiv, oder weil das Objekt selbst Subjekt-Objekt ist: oder das Objekt subjektiv werden, weil es nur ursprünglich Subjekt-Objekt ist. Hierin besteht allein die wahre Identität, daß beide ein Subjekt-Objekt sind, und zugleich die wahre Entgegensetzung, deren sie fähig sind. Sind nicht beide Subjekt-Objekt, so ist die Entgegensetzung ideell, und das Princip der Identität formal. Bei einer formalen Identität und einer ideellen Entgegensetzung ist keine andere als unvollständige Synthese möglich, d. h. die Identität, insofern sie die Entgegengesetzten synthesirt, ist selbst nur ein Quantum, und die Differenz ist qualitativ; nach Art der Kategorien, bei welchen die erste z. B. Realität in der dritten (wie die zweite) nur quantitativ gesetzt ist. Umgekehrt aber, wenn die Entgegensetzung reell ist, ist sie nur quantitativ; das Princip ist ideel und reell zugleich, es ist die einzige Qualität; und das Absolute, das sich aus der quantitativen Differenz rekonstruirt, ist kein Quantum, sondern Totalität.

Um die wahre Identität des Subjekts und Objekts zu setzen, werden beide als Subjekt-Objekt gesetzt; und jedes für sich ist nunmehr fähig, der Gegenstand einer besondern Wissenschaft zu seyn. Jede dieser Wissenschaften fordert Abstraktion von dem Princip der andern. Im System der Intelligenz sind die Objekte nichts an sich, die Natur hat nur ein Bestehen im Bewußtseyn; es wird davon abstrahirt, daß das Objekt eine Natur, und die Intelligenz als Bewußtseyn dadurch bedingt ist. Im System der Natur wird vergessen, daß die Natur ein Gewußtes ist; die idealen Bestimmungen, welche die Natur in der Wissenschaft erhält, sind zugleich in ihr immanent. Die gegenseitige Abstraktion ist aber nicht eine Einseitigkeit der

Wissenschaften, nicht eine subjektive Abstraktion vom reellen Princip der andern; welche zum Behuf des Wissens gemacht würde, und auf einem höhern Standpunkt insofern verschwände: daß an sich betrachtet, die Objekte des Bewußtseyns (die im Idealismus nichts sind als Produkte des Bewußtseyns) doch etwas absolut Anderes wären, und ein absolutes Bestehen außer dem Wesen des Bewußtseyns hätten: — und dagegen die Natur (welche in ihrer Wissenschaft als sich selbst bestimmend, und in sich selbst ideell gesetzt wird) an sich betrachtet, nur Objekt, und alle Identität, die die Vernunft in ihr erkennt, nur eine ihr vom Wissen geliehene Form wäre. Es wird nicht vom innern Princip, sondern nur von der eigenthümlichen Form der andern Wissenschaft abstrahirt, um jede rein, d. h. die innere Identität beider zu erhalten; und die Abstraktion vom Eigenthümlichen der andern ist eine Abstraktion von der Einseitigkeit. Natur und Selbstbewußtseyn sind an sich so, wie sie in der eigenen Wissenschaft einer jeden von der Spekulation gesetzt werden. Sie sind deswegen so an sich selbst, weil es die Vernunft ist, die sie setzt; und die Vernunft setzt sie als Subjekt-Objekt, also als das Absolute; — und das einzige Ansich ist das Absolute. Sie setzt sie als Subjekt-Objekt, weil sie es selbst ist, die sich als Natur, und als Intelligenz producirt, und sich in ihnen erkennt.

Um der wahren Identität willen, in welche Subjekt und Objekt gesetzt, (nämlich indem beide Subjekt-Objekt sind), und weil ihre Entgegensetzung daher eine reelle, also Eins ins Andere überzugehen fähig ist: ist der verschiedene Standpunkt beider Wissenschaften kein widersprechender. Wäre Subjekt und Objekt absolut entgegengesetzt, nur Eins das Subjekt-Objekt, dann könnten die beiden Wissenschaften nicht neben einander in gleicher Würde bestehen; nur der Eine Standpunkt würde der vernünftige seyn. Beide Wissenschaften sind ganz allein dadurch möglich, daß in beiden Ein und ebendasselbe in den noth-

wendigen Formen seiner Existenz konstruirt wird. Beide Wissenschaften scheinen sich zu widersprechen, weil in jeder das Absolute in einer entgegengesetzten Form gesetzt ist. Ihr Widerspruch hebt sich aber nicht dadurch auf, daß nur Eine derselben als die einzige Wissenschaft behauptet, und von ihrem Standpunkt aus die andere vernichtet wird. Der höhere Standpunkt, der die Einseitigkeit beider Wissenschaften in Wahrheit aufhebt, ist derjenige, der in beiden ebendasselbe Absolute erkennt. Die Wissenschaft vom subjektiven Subjekt-Objekt hat bisher Transcendental-Philosophie geheißen; die vom objektiven Subjekt-Objekt — Naturphilosophie. Insofern sie einander entgegengesetzt sind, ist in jener das Subjektive das Erste, in dieser das Objektive. In beiden ist das Subjektive und Objektive ins Substantialitäts-Verhältniß gesetzt. In der Transcendental-Philosophie ist das Subjekt, als Intelligenz, die absolute Substanz, und die Natur ist Objekt, ein Accidenz; — in der Naturphilosophie ist die Natur die absolute Substanz, und das Subjekt, die Intelligenz nur ein Accidenz. Der höhere Standpunkt ist nun weder ein solcher, in welchem die eine, oder die andere Wissenschaft aufgehoben, und entweder nur das Subjekt oder nur das Objekt als Absolutes behauptet wird: noch auch ein solcher, in welchem beide Wissenschaften vermengt werden.

Was das Vermengen betrifft, so giebt das der Naturwissenschaft Angehörige in das System der Intelligenz gemischt, die transcendenten Hypothesen, die durch einen falschen Schein der Vereinigung des Bewußtseyns und des Bewußtlosen blendend werden können. Sie geben sich für natürlich aus, und überfliegen auch wirklich das Palpable nicht, wie die Fiberntheorie des Bewußtseyns. Dagegen giebt das Intelligente als solches, in die Naturlehre gemischt, die hyperphysischen, besonders teleologischen Erklärungen. Beide Mißgriffe des Vermengens gehen von der Tendenz des Erklärens aus, zu dessen Behuf Intelligenz und Natur ins Kausalitätsverhältniß, das Eine

als Grund, das Andere als Begründetes gesetzt werden; wodurch aber nur die Entgegensetzung als absolut fixirt, und durch den Schein einer solchen formalen Identität, wie die Kausal-Identität ist, der Weg zur absoluten Vereinigung völlig abgeschnitten wird.

Der andere Standpunkt, wodurch das Widersprechende beider Wissenschaften sollte aufgehoben werden, wäre derjenige, welcher eine oder die andere Wissenschaft nicht als eine Wissenschaft des Absoluten gelten läßt. Der Dualismus kann der Wissenschaft der Intelligenz sehr gut folgen, und die Dinge doch noch als eigene Wesen gelten lassen; er kann zu diesem Behuf die Naturwissenschaft, als ein solches System vom eigenen Wesen der Dinge nehmen. Jede Wissenschaft gälte ihm so viel sie will; sie haben friedlich neben einander Platz. Aber damit würde das Wesen beider Wissenschaften, Wissenschaften des Absoluten zu seyn, übersehen; denn das Absolute ist kein Nebeneinander.

Oder es giebt noch einen Standpunkt, auf welchem die eine oder die andere Wissenschaft nicht als eine Wissenschaft des Absoluten gälte: nämlich derjenige, auf welchem das Princip der einen als im Absoluten (oder das Absolute in der Erscheinung dieses Princips) gesetzt — aufgehoben würde. Der merkwürdigste Standpunkt ist in dieser Rücksicht der Standpunkt des gewöhnlich so genannten transcendentalen Idealismus. Es wurde behauptet, daß diese Wissenschaft des subjektiven Subjekt-Objekts selbst eine der integrirenden Wissenschaften der Philosophie, aber auch nur die Eine ist. Es ist die Einseitigkeit dieser Wissenschaft, wenn sie sich als die Wissenschaft κατ' ἐξοχήν behauptet, und die Gestalt, welche die Natur von ihr aus hat, aufgezeigt worden. Hier kommt noch die Form in Betrachtung, welche die Wissenschaft der Natur erhält, wenn sie von diesem Standpunkt aus erbaut wird.

Kant anerkennt eine Natur, indem er das Objekt als ein

(durch den Verstand) Unbestimmtes setzt; und stellt die Natur als ein Subjekt-Objekt dar, indem er das Naturprodukt als Naturzweck betrachtet: zweckmäßig ohne Zweckbegriff, nothwendig ohne Mechanismus, — Begriff und Seyn identisch. Zugleich aber soll diese Ansicht der Natur nur teleologisch, d. h. nur als Maxime unseres eingeschränkten, discursivdenkenden, menschlichen Verstandes gelten, in dessen allgemeinen Begriffen die besondern Erscheinungen der Natur nicht enthalten seyen; durch diese menschliche Betrachtungsart soll über die Realität der Natur nichts ausgesagt seyn. Die Betrachtungsart bleibt also ein durchaus Subjektives, und die Natur ein rein Objektives, ein bloß Gedachtes. Die Syntheſe der durch den Verstand bestimmten und zugleich unbestimmten Natur in einem sinnlichen Verstande soll zwar eine bloße Idee bleiben; es soll für uns Menschen zwar unmöglich seyn, daß die Erklärung auf dem Wege des Mechanismus mit der Zweckmäßigkeit zusammentreffe. Diese höchst untergeordneten und unvernünftigen kritischen Ansichten erheben sich, wenn sie gleich menschliche und absolute Vernunft einander schlechthin entgegensetzen, doch zur Idee eines sinnlichen Verstandes, d. h. der Vernunft; es soll doch an sich (das hieße in der Vernunft) nicht unmöglich seyn, daß Naturmechanismus und Naturzweckmäßigkeit zusammentreffen. Kant hat aber den Unterschied eines an sich Möglichen und eines Reellen nicht fallen lassen, noch die nothwendige höchste Idee eines sinnlichen Verstandes zur Realität erhoben. Und deswegen ist ihm in seiner Naturwissenschaft theils überhaupt die Einsicht in die Möglichkeit der Grundkräfte ein Unmögliches; theils kann eine solche Naturwissenschaft (für welche die Natur eine Materie, d. i. ein absolut Entgegengesetztes, sich nicht selbst Bestimmendes) nur eine Mechanik konstruiren. Mit der Armuth von „Anziehungs- und Zurückstoßungskräften“ *)

*) Kants Naturwissenschaft S. 27. (Dritte Aufl., Leipzig 1800.)

hat sie die Materie schon zu reich gemacht; denn die Kraft ist ein Inneres, das ein Aeußeres producirt, ein Sichselbstsetzen = Ich, und ein solches kann, vom rein idealistischen Standpunkt aus, der Materie nicht zukommen. Er begreift die Materie bloß als das Objektive, das dem Ich Entgegengesetzte; jene Kräfte sind für ihn nicht nur überflüssig, sondern entweder rein ideell, und dann sind es keine Kräfte, oder transcendent. Es bleibt für ihn keine dynamische, sondern nur eine „mathematische Konstruktion" der Erscheinungen.*) Die Durchführung der Erscheinungen (die gegeben seyn müssen) durch die Kategorien, kann wohl mancherlei richtige Begriffe, aber für die Erscheinungen keine Nothwendigkeit geben; und die Kette der Nothwendigkeit ist das Formale des Wissenschaftlichen der Konstruktion. Die Begriffe bleiben ein der Natur, so wie die Natur ein den Begriffen Zufälliges. Richtig konstruirte Syntheſen durch Kategorien hätten darum nicht nothwendig ihre Belege in der Natur selbst. Die Natur kann nur mannigfaltige Spiele darbieten, welche als zufällige Schemate für Verstandes-Gesetze gelten könnten; — Beispiele, deren Eigenthümliches und Lebendiges gerade insofern wegfiele, als die Reflexions-Bestimmungen allein in ihnen erkannt werden. Umgekehrt sind „die Kategorien" nur dürftige „Schemate der Natur."**)

Wenn die Natur nur Materie, nicht Subjekt-Objekt ist, bleibt keine solche wissenschaftliche Konstruktion derselben möglich, für welche Erkennendes und Erkanntes Eins seyn muß. Eine Vernunft, welche sich durch absolute Entgegensetzung gegen das Objekt zur Reflexion gemacht hat, kann a priori von der Natur, nur durch Deduktion, mehr aussagen, als ihren allgemeinen Charakter der Materie: dieser bleibt zu Grunde liegen, die mannigfaltigen weitern Bestimmungen sind für und

*) Ebendaselbst Vorrede S. IX.
**) Ebendaselbst S. XV.

durch die Reflexion gesetzt. Eine solche Deduktion hat Schein einer Apriorität daher, daß sie das Reflexions-Produkt, den Begriff, als ein Objektives setzt; weil sie weiter nichts setzt, bleibt sie freilich immanent. Eine solche Deduktion ist ihrem Wesen nach dasselbe mit jener Ansicht, die in der Natur nur äußere Zweckmäßigkeit anerkennt. Der Unterschied ist allein, daß jene systematischer von einem bestimmten Punkte, z. B. dem Leib des Vernunftwesens ausgeht; in beiden ist die Natur ein absolut von dem Begriff — einem ihr Fremden — Bestimmtes. Die teleologische Ansicht, welche die Natur nur als nach äußern Zwecken bestimmt anerkennt, hat in Rücksicht der Vollständigkeit einen Vorzug, da sie die Mannigfaltigkeit der Natur, wie sie empirisch gegeben ist, aufnimmt. Die Deduktion der Natur hingegen, die von einem bestimmten Punkt ausgeht, und, wegen der Unvollständigkeit desselben, noch Weiteres postulirt — (worin dieß Deduciren besteht) — ist mit dem Postulirten unmittelbar befriedigt, welches unmittelbar so viel leisten soll, als der Begriff fordert. Ob ein wirkliches Objekt der Natur das Geforderte allein zu leisten vermöge, geht sie nichts an, und sie kann dieß nur durch Erfahrung finden; findet sich das unmittelbar postulirte Objekt in der Natur nicht hinreichend, so wird ein anderes deducirt u. s. f., bis der Zweck sich erfüllt findet. Die Ordnung dieser deducirten Objekte hängt von den bestimmten Zwecken ab, von denen ausgegangen wird; und nur soweit, als sie in Rücksicht auf diesen Zweck eine Beziehung haben, haben sie Zusammenhang unter sich. Eigentlich aber sind sie keines innern Zusammenhangs fähig. Denn wenn das Objekt, das unmittelbar deducirt wurde, in der Erfahrung für unzureichend zu dem Begriff, der erfüllt werden soll, gefunden wird: so ist durch ein solches einziges Objekt, weil es äußerlich unendlich bestimmbar ist, die Zerstreuung in die Unendlichkeit aufgethan; — eine Zerstreuung, die etwa nur dadurch vermieden würde, daß die Deduktion ihre mannigfaltigen Punkte zu einem Kreise

drehte, in dessen innern Mittelpunkt sie aber sich zu stellen nicht fähig ist, weil sie von Anfang an im Aeußern ist. Für den Begriff ist das Objekt, für das Objekt der Begriff ein Aeußeres.

Keine der beiden Wissenschaften kann sich also als die einzige konstituiren; keine die andere aufheben. Das Absolute würde hierdurch nur in Einer Form seiner Existenz gesetzt; und so wie es in der Form der Existenz sich setzt, muß es sich in einer Zweiheit der Form setzen. Denn Erscheinen und Sich-Entzweien ist Eins.

Wegen der innern Identität beider Wissenschaften, — da beide das Absolute darstellen, wie es sich aus den niedrigen Potenzen Einer Form der Erscheinung zur Totalität in dieser Form gebiert, — ist jede Wissenschaft, ihrem Zusammenhange und ihrer Stufenfolge nach, der andern gleich. Eine ist ein Beleg der andern; wie ein älterer Philosoph davon ungefähr so gesprochen hat: „Die Ordnung und der Zusammenhang der Ideen" (des Subjektiven) „ist derselbe, als der Zusammenhang und die Ordnung der Dinge"*) (des Objektiven). Alles ist nur in Einer Totalität; die objektive Totalität und die subjektive Totalität, das System der Natur und das System der Intelligenz ist Eines und ebendasselbe; einer subjektiven Bestimmtheit korrespondirt ebendieselbe objektive Bestimmtheit.

Als Wissenschaften sind sie objektive Totalitäten, und gehen von Beschränktem zu Beschränktem fort. Jedes Beschränkte ist aber selbst im Absoluten, also innerlich ein Unbeschränktes; seine äußere Beschränkung verliert es dadurch, daß es im systematischen Zusammenhange in der objektiven Totalität gesetzt ist; in dieser hat es auch als ein Beschränktes Wahrheit, und Bestimmung seiner Stelle ist das Wissen von ihm. Zu Jakobi's Ausdruck, daß die Systeme „ein organisirtes Nichtwissen"**) seyen, muß nur hinzugefügt werden, daß das Nichtwissen, —

*) Spinoz. oper. T. II., p. 82.

**) Werke B. III, S 29.

das Erkennen Einzelner, — dadurch, daß es organisirt wird, ein Wissen wird.

Außer der äußern Gleichheit, insofern diese Wissenschaften abgesondert stehen, durchdringen ihre Principien sich zugleich nothwendig unmittelbar. Wenn das Princip der einen das subjektive Subjekt-Objekt, das andere das objektive Subjekt-Objekt ist: so ist ja im System der Subjektivität zugleich das Objektive, im System der Objektivität zugleich das Subjektive, — die Natur so gut eine immanente Idealität, als die Intelligenz eine immanente Realität. Beide Pole des Erkennens und des Seyns sind in jedem, beide haben also auch den Indifferenzpunkt in sich; nur ist in dem einen System der Pol des Idealen, in dem andern der Pol des Realen überwiegend. Jener kommt in der Natur nicht bis zum Punkt der absoluten Abstraktion, die sich gegen die unendliche Expansion als Punkt in sich selbst setzt: wie das Ideelle sich in der Vernunft konstruirt; dieser kommt in der Intelligenz nicht bis zur Einwickelung des Unendlichen, das in dieser Kontraktion sich unendlich außer sich setzt: wie das Reelle sich in der Materie konstruirt.

Jedes System ist ein System der Freiheit und der Nothwendigkeit zugleich. Freiheit und Nothwendigkeit sind ideelle Faktoren, also nicht in reeller Entgegensetzung; das Absolute kann sich daher in keiner von beiden Formen als Absolutes setzen; und die Wissenschaften der Philosophie können nicht, die eine ein System der Freiheit, die andere ein System der Nothwendigkeit seyn. Eine solche getrennte Freiheit wäre eine formale Freiheit, so wie eine getrennte Nothwendigkeit eine formale Nothwendigkeit. Freiheit ist Charakter des Absoluten, wenn es gesetzt wird als ein Inneres, das, insofern es sich in eine beschränkte Form, in bestimmte Punkte der objektiven Totalität setzt, bleibt, was es ist, ein nicht Beschränktes; — wenn es also in Entgegensetzung mit seinem Seyn, d. h. als Inneres betrachtet wird, — demnach mit der Möglichkeit es zu verlassen,

und in eine andere Erscheinung überzugehen. Nothwendigkeit ist Charakter des Absoluten, insofern es betrachtet wird als ein Aeußeres, als eine objektive Totalität; also als ein Außereinander, dessen Theilen aber kein Seyn zukommt, außer in dem Ganzen der Objektivität. Weil Intelligenz sowohl, als die Natur, dadurch daß sie im Absoluten gesetzt sind, eine reelle Entgegensetzung haben, kommen die ideellen Faktoren der Freiheit und Nothwendigkeit einer jeden zu. Aber der Schein der Freiheit, die Willkür (d. h. eine Freiheit, in welcher ganz von der Nothwendigkeit, oder von der Freiheit als einer Totalität abstrahirt würde: was nur geschehen kann, insofern die Freiheit schon innerhalb einer einzelnen Sphäre gesetzt ist), so wie der der Willkür für die Nothwendigkeit entsprechende Zufall, (mit welchem einzelne Theile gesetzt sind, als ob sie nicht in der objektiven Totalität, und durch sie allein, sondern für sich wären): — Willkür und Zufall, die nur auf untergeordneteren Standpunkten Raum haben, sind aus dem Begriff der Wissenschaften des Absoluten verbannt. Hingegen Nothwendigkeit gehört der Intelligenz an, wie der Natur. Denn da die Intelligenz im Absoluten gesetzt ist, so kommt ihr gleichfalls die Form des Seyns zu; sie muß sich entzweien und erscheinen: sie ist eine vollendete Organisation von Erkennen und Anschauen. Jede ihrer Gestalten ist durch entgegengesetzte bedingt; und wenn die abstrakte Identität der Gestalten, als Freiheit, von den Gestalten selbst isolirt wird: so ist sie nur Ein ideeller Pol des Indifferenzpunktes der Intelligenz, der eine objektive Totalität als den andern immanenten Pol hat. Die Natur dagegen hat Freiheit, denn sie ist nicht ein ruhendes Seyn, sondern zugleich ein Werden; — ein Seyn, das nicht von außen entzweit und synthesirt wird, sondern sich in sich selbst trennt und vereint, und in keiner ihrer Gestalten sich als ein bloß Beschränktes, sondern als das Ganze frei setzt. Ihre bewußtlose Entwickelung ist eine Reflexion der lebendigen Kraft, die sich endlos ent-

zweit, aber in jeder beschränkten Gestalt sich selbst setzt, und identisch ist; und insofern ist keine Gestalt der Natur beschränkt, sondern frei.

Wenn daher die Wissenschaft der Natur überhaupt der theoretische Theil, die Wissenschaft der Intelligenz der praktische Theil der Philosophie ist: so hat zugleich jede wieder für sich einen eigenen theoretischen und praktischen Theil. Wie in dem System der Natur die Identität, in der Potenz des Lichts, der schweren Materie nicht an sich, sondern als Potenz ein Fremdes ist, das sie zur Kohäsion entzweit und einet, und ein System der anorganischen Natur producirt: so ist, für die in objektiven Anschauungen sich producirende Intelligenz, die Identität in der Potenz des Sich-selbst-Setzens ein nicht Vorhandenes, — die Identität erkennt nicht sich selbst in der Anschauung; — Beides ist ein nicht auf ihr Handeln reflektirendes Produciren der Identität, also Gegenstand eines theoretischen Theils. Ebenso hingegen wie im Willen die Intelligenz sich erkennt und sich als sich selbst in die Objektivität hineinsetzt, indem sie ihre bewußtlos producirten Anschauungen vernichtet: so wird die Natur in der organischen Natur praktisch, indem das Licht zu seinem Produkte tritt, und ein Inneres wird. Wenn das Licht in der anorganischen Natur den Kontraktions-Punkt nach außen in die Krystallisation als eine äußere Idealität setzt: so bildet es in der organischen Natur sich als Inneres zur Kontraktion des Gehirns, schon in der Pflanze als Blume, in welcher das innere Licht-Princip in Farben sich zerstreut, und in ihnen schnell hinwelkt; aber in ihr, so wie fester im Thier setzt es sich durch die Polarität der Geschlechter, subjektiv und objektiv zugleich: das Individuum sucht und findet sich selbst in einem anderen. Intensiver im Inneren bleibt das Licht im Thier, in welchem es (als mehr oder weniger veränderliche Stimme) seine Individualität als ein Subjektives in allgemeiner Mittheilung, — als sich erkennend und anzuerkennend setzt. Indem die Natur-Wissenschaft die Identität: wie sie die Mo-

mente der anorganiſchen Natur von innen heraus rekonſtruirt, — darſtellt, hat ſie in ſich einen praktiſchen Theil. Der rekonſtruirte, praktiſche Magnetismus iſt die Aufhebung der nach außen ſich in Pole expandirenden Schwerkraft, — ihre Rekontraktion in den Punkt der Indifferenz des Gehirns, und ihr Verſetzen der zwei Pole nach innen, als zweier Indifferenzpunkte, wie ſie die Natur auch in den elliptiſchen Bahnen der Planeten aufſtellt. Die von innen rekonſtruirte Elektricität ſetzt die Geſchlechter-Differenz der Organiſationen; deren jede durch ſich ſelbſt die Differenz producirt, um ihres Mangels willen ſich ideell ſetzt, in einer anderen ſich objektiv findet, und die Identität durch Zuſammenfließen mit ihr ſich geben muß. Die Natur, inſofern ſie durch chemiſchen Proceß praktiſch wird, hat das Dritte, die Differenten Vermittelnde, in ſie ſelbſt als ein Inneres zurück gelegt; welches, als Ton ein Inneres ſich ſelbſt producirendes Klingen, (wie der dritte Körper des anorganiſchen Proceſſes ein Potenzloſes iſt, und vergeht) die abſolute Subſtantialität der differenten Weſen auslöſcht, und ſie zur Indifferenz des gegenſeitigen Sich-Anerkennens bringt, — eines idealen Setzens, das nicht wieder, wie das Geſchlechtsverhältniß in einer reellen Identität erſtirbt.

Wir haben bisher beide Wiſſenſchaften bei ihrer inneren Identität einander entgegengeſetzt; in der einen iſt das Abſolute ein Subjektives in der Form des Erkennens, in der anderen ein Objektives in der Form des Seyns. Seyn und Erkennen werden dadurch ideelle Faktoren oder Formen, daß ſie einander entgegengeſetzt ſind; in beiden Wiſſenſchaften iſt Beides, aber in der einen iſt Erkennen die Materie, und Seyn die Form: in der anderen iſt Seyn die Materie, Erkennen die Form. Weil das Abſolute in beiden daſſelbe iſt, und die Wiſſenſchaften nicht bloß die Entgegengeſetzten als Formen, ſondern inſofern das Subjekt-Objekt ſich in ihnen ſetzt, darſtellen: ſo ſind die Wiſſen-

schaften selbst, nicht in ideeller, sondern in reeller Entgegensetzung; und deswegen müssen sie zugleich in Einer Kontinuität, als Eine zusammenhängende Wissenschaft betrachtet werden. Insofern sie sich entgegengesetzt sind, sind sie zwar innerlich in sich beschlossen, und Totalitäten, aber zugleich nur relative, und als solche streben sie nach dem Indifferenzpunkt; als Identität und als relative Totalität liegt er überall in ihnen selbst, als absolute Totalität außer ihnen. Insofern aber beide — Wissenschaften des Absoluten, und ihre Entgegensetzung eine reelle ist, hängen sie als Pole der Indifferenz in dieser selbst zusammen; sie selbst sind die Linien, welche den Pol mit dem Mittelpunkt verknüpfen. Aber dieser Mittelpunkt ist selbst ein gedoppelter, einmal Identität, das andere Mal Totalität; und insofern erscheinen beide Wissenschaften als der Fortgang der Entwickelung oder Selbstkonstruktion der Identität zur Totalität.

Der Indifferenzpunkt, nach welchem die beiden Wissenschaften, insofern sie von Seiten ihrer ideellen Faktoren betrachtet entgegengesetzt sind, streben, ist das Ganze, als eine Selbstkonstruktion des Absoluten vorgestellt, das Letzte und Höchste derselben. Das Mittlere, der Punkt des Uebergangs von der sich als Natur konstruirenden Identität zu ihrer Konstruktion als Intelligenz, ist das Innerlich-Werden des Lichts der Natur; — der, wie Schelling *) sagt, „einschlagende" Blitz „des Ideellen in das Reelle," und sein Sich-selbst-Konstituiren als Punkt. Dieser Punkt, als Vernunft der Wendepunkt beider Wissenschaften, ist die höchste Spitze der Pyramide der Natur, ihr letztes Produkt, bei dem sie, sich vollendend, ankommt; aber als Punkt muß er sich gleichfalls in eine Natur expandiren. Wenn die Wissenschaft in ihn als Mittelpunkt sich gestellt, und von ihm sich in zwei Theile getheilt hat, und der einen Seite das bewußtlose Produciren, der anderen das bewußte anweist: so weiß sie zu-

*) Zeitschrift für spek. Physik B. II., H. 2., S. 116.

gleich, daß die Intelligenz, als ein reeller Faktor, zugleich die ganze Selbstkonstruktion der Natur, auf der anderen Seite, mit sich herübernimmt, und das Vorhergehende, oder ihr zur Seite Stehende in sich hat, — so wie daß in der Natur, als einem reellen Faktor, das in der Wissenschaft ihr Entgegenstehende gleichfalls immanent ist. Und hiermit ist alle Idealität der Faktoren, und ihre einseitige Form aufgehoben; dieß ist der einzige höhere Standpunkt, auf welchem beide Wissenschaften ineinander verloren sind, indem ihre Trennung nur als ein Wissenschaftliches, und die Idealität der Faktoren nur als ein zu diesem Behuf Gesetztes anerkannt ist.

Diese Ansicht ist unmittelbar nur negativ, nur die Aufhebung der Trennung beider Wissenschaften, und der Formen, in welchen sich das Absolute gesetzt hat, — nicht eine reelle Synthese, nicht der absolute Indifferenzpunkt, in welchem diese Formen dadurch vernichtet sind, daß sie vereinigt beide bestehen. Die ursprüngliche Identität, welche ihre bewußtlose Kontraktion (subjektiv: des Fühlens, — objektiv: der Materie) in das endlos organisirte Neben- und Nacheinander des Raums und der Zeit (in objektive Totalität) ausbreitete, und dieser Expansion die durch Vernichtung derselben sich konstituirende Kontraktion in den sich erkennenden Punkt (subjektiver) Vernunft (die subjektive Totalität) entgegensetzte, — muß Beides vereinigen in die Anschauung des sich selbst in vollendeter Totalität objektiv werdenden Absoluten: in die Anschauung der ewigen Menschwerdung Gottes, des Zeugens des Worts vom Anfang.

Diese Anschauung des sich selbst gestaltenden oder sich objektiv findenden Absoluten kann gleichfalls wieder in einer Polarität betrachtet werden, insofern die Faktoren dieses Gleichgewichts, auf einer Seite das Bewußtseyn, auf der anderen das Bewußtlose überwiegend gesetzt wird. Jene Anschauung erscheint in der Kunst mehr in einen Punkt koncentrirt und das Bewußtseyn niederschlagend; — entweder in der eigentlich soge-

nannten Kunst, als Werk, das als objektiv theils dauernd ist, theils mit Verstand als ein todtes Aeußeres genommen werden kann: ein Produkt des Individuums, des Genies, aber der Menschheit angehörend; — oder in der Religion, als ein lebendiges Bewegen, das als subjektiv, nur Momente erfüllend, vom Verstand als ein bloß Inneres gesetzt werden kann: das Produkt einer Menge, einer allgemeinen Genialität, aber auch jedem Einzelnen angehörend. In der Spekulation erscheint jene Anschauung mehr als Bewußtseyn und im Bewußtseyn Ausgebreitetes, als ein Thun subjektiver Vernunft, welche die Objektivität und das Bewußtlose aufhebt. Wenn der Kunst, in ihrem wahren Umfang, das Absolute mehr in der Form des absoluten Seyns erscheint: so erscheint es der Spekulation mehr als ein in seiner unendlichen Anschauung sich selbst Erzeugendes. Aber indem sie es zwar als ein Werden begreift, setzt sie zugleich die Identität des Werdens und Seyns; und das als sich erzeugend ihr Erscheinende wird zugleich als das ursprüngliche absolute Seyn gesetzt, das nur werden kann, insofern es ist. Sie weiß sich auf diese Art das Uebergewicht, welches das Bewußtseyn in ihr hat, selbst zu nehmen; — ein Uebergewicht, das ohnehin ein Außerwesentliches ist. Beides, Kunst und Spekulation sind in ihrem Wesen der Gottesdienst; — Beides ein lebendiges Anschauen des absoluten Lebens, und somit ein Einssein mit ihm.

Die Spekulation und ihr Wissen ist somit im Indifferenzpunkt, aber nicht an und für sich im wahren Indifferenzpunkt; ob sie sich darin befinde, hängt davon ab, ob sie sich nur als Eine Seite desselben erkennt. Die Transcendental-Philosophie ist Eine Wissenschaft des Absoluten, denn das Subjekt ist selbst Subjekt-Objekt und insofern Vernunft; setzt sie sich als diese subjektive Vernunft als das Absolute, so ist sie eine reine, d. h. formale Vernunft, deren Produkte, Ideen, einer Sinnlichkeit oder Natur absolut entgegengesetzt sind, und den Erscheinungen nur

als die Regel einer ihnen fremden Einheit dienen können. Indem das Absolute in die Form eines Subjekts gesetzt ist, hat diese Wissenschaft eine immanente Grenze. Sie erhebt sich allein dadurch zur Wissenschaft des Absoluten, und in den absoluten Indifferenzpunkt, daß sie ihre Grenze kennt, und sich und dieselbe aufzuheben weiß, und zwar wissenschaftlich. Denn es ist wohl ehemals viel von den Grenzpfählen der menschlichen Vernunft gesprochen worden, und auch der transcendentale Idealismus anerkennt unbegreifliche Schranken des Selbstbewußtseyns, in die wir einmal eingeschlossen sind; aber indem die Schranken dort für Grenzpfähle der Vernunft, hier für unbegreiflich ausgegeben werden, erkennt die Wissenschaft ihr Unvermögen, sich durch sich selbst, d. h. nicht durch einen salto mortale aufzuheben, oder von dem Subjektiven, worein sie die Vernunft gesetzt hat, wieder zu abstrahiren.

Weil die Transcendental-Philosophie ihr Subjekt als ein Subjekt-Objekt setzt, und hiermit eine Seite des absoluten Indifferenzpunktes ist: so ist allerdings die Totalität in ihr; die gesammte Naturphilosophie selbst fällt als ein Wissen innerhalb ihrer Sphäre. Und es kann der Wissenschaft des Wissens, — die nur einen Theil der Transcendental-Philosophie ausmachen würde, — nicht verwehrt werden (so wenig als der Logik), auf die Form, die sie zum Wissen giebt, und auf die Identität, die im Wissen ist, Anspruch zu machen, oder vielmehr die Form als Bewußtseyn zu isoliren, und die Erscheinung für sich zu konstruiren. Aber diese Identität, von allem Mannigfaltigen des Wissens abgesondert, als reines Selbstbewußtseyn, zeigt sich als eine relative darin, daß sie aus ihrem Bedingtseyn durch ein Entgegengesetztes in keiner ihrer Formen herauskommt.

Das absolute Princip, der einzige Realgrund, und feste Standpunkt der Philosophie ist, sowohl in Fichte's, als in Schelling's Philosophie, die intellektuelle Anschauung; — für die Reflexion ausgedrückt: Identität des Subjekts und Objekts.

Sie wird in der Wissenschaft Gegenstand der Reflexion; und darum ist die philosophische Reflexion selbst transcendentale Anschauung, sie macht sich selbst zum Objekt, und ist Eins mit ihm, hierdurch ist sie Spekulation. Fichte's Philosophie ist deswegen ächtes Produkt der Spekulation. Die philosophische Reflexion ist bedingt, oder die transcendentale Anschauung kommt ins Bewußtseyn durch freie Abstraktion von aller Mannigfaltigkeit des empirischen Bewußtseyns, und insofern ist sie ein Subjektives. Macht die philosophische Reflexion sich insofern selbst zum Gegenstand, so macht sie ein Bedingtes zum Princip ihrer Philosophie; um die transcendentale Anschauung rein zu fassen, muß sie noch von diesem Subjektiven abstrahiren, — daß sie ihr als Grundlage der Philosophie weder subjektiv noch objektiv sey, weder Selbstbewußtseyn, der Materie entgegengesetzt, noch Materie, entgegengesetzt dem Selbstbewußtseyn, sondern absolute, weder subjektive, noch objektive Identität, reine transcendentale Anschauung. Als Gegenstand der Reflexion wird sie Subjekt und Objekt; diese Produkte der reinen Reflexion setzt die philosophische Reflexion, in ihrer bleibenden Entgegensetzung, ins Absolute. Die Entgegensetzung der spekulativen Reflexion ist nicht mehr ein Objekt und ein Subjekt, sondern eine subjektive transcendentale Anschauung, und eine objektive transcendentale Anschauung; jene Ich, diese Natur, — Beides die höchsten Erscheinungen der absoluten sich selbst anschauenden Vernunft. Daß diese beiden Entgegengesetzten (sie heißen nun Ich und Natur, reines und empirisches Selbstbewußtseyn, Erkennen und Seyn, Sich-selbst-Setzen und Entgegensetzen, Endlichkeit und Unendlichkeit) zugleich in dem Absoluten gesetzt werden, — in dieser Antinomie erblickt die gemeine Reflexion nichts als den Widerspruch; nur die Vernunft in diesem absoluten Widerspruche die Wahrheit, durch welchen Beides gesetzt und Beides vernichtet ist, — weder beide, und beide zugleich sind.

Es ist noch übrig, theils etwas von Reinhold's Ansicht der Fichteschen und Schellingschen Philosophie, theils von seiner eigenen zu sprechen.

Was jene Ansicht betrifft, so hat Reinhold fürs Erste die Differenz beider als Systeme übersehen, und sie fürs Andere nicht als Philosophien genommen.

Reinhold scheint nicht geahnet zu haben, daß seit Jahr und Tag eine andere Philosophie vor dem Publikum liegt als reiner transcendentaler Idealismus: er erblickt wunderbarer Weise in der Philosophie, wie sie Schelling aufgestellt hat, nichts als ein Princip „des Begreiflichen," der Subjektivität, „die Ichheit." *) Reinhold vermag in Einer Verbindung zu sagen, „Schelling habe die Entdeckung gemacht, daß das Absolute, inwiefern dasselbe nicht bloße Subjektivität ist, nichts weiter sey, und seyn könne, als die bloße Objektivität, oder die bloße Natur als solche:" und „der Weg hierzu sey, das Absolute in die absolute Identität der Intelligenz und der Natur zu setzen;" **) — also in Einem Zug das Schellingsche Princip so vorzustellen: a. das Absolute, inwiefern es nicht bloße Subjektivität ist, sey bloße Objektivität, also nicht die Identität beider, und b. das Absolute sey die Identität beider. Umgekehrt mußte das Princip der Identität des Subjekts und Objekts der Weg werden, um einzusehen, daß das Absolute als

*) Beiträge 1stes Heft S. 86 — 87.
**) Ebendaselbst S. 85 — 86.

Identität weder bloße Subjektivität, noch bloße Objektivität ſey. Richtig ſtellt nachher Reinhold das Verhältniß der beiden Wiſſenſchaften ſo vor, daß „beide nur verſchiedene Anſichten von einer und ebenderſelben — Sache“ freilich nicht, „von der abſoluten Dieſelbigkeit, von dem Alleins ſeyen.“ Und eben deswegen iſt weder das Princip der einen, noch das Princip der anderen bloße Subjektivität noch bloße Objektivität, noch weniger das, worin ſich beide allein durchdringen, die reine Ichheit, welches wie die Natur im abſoluten Indifferenzpunkt verſchlungen wird.

„Wer,“ meint Reinhold, „durch Liebe und Glauben an Wahrheit, und nicht durch Syſtem eingenommen iſt, werde ſich leicht überzeugen, daß der Fehler dieſer beſchriebenen Auflöſung in der Art und Weiſe der Faſſung der Aufgabe liegt;“ — aber worin der Fehler der Reinholdiſchen Beſchreibungen von dem, was nach Schelling Philoſophie iſt, liegt, und wie dieſe Art und Weiſe ſie zu faſſen möglich war, darüber iſt nicht ſo leicht Aufſchluß zu finden.

Es kann nichts helfen, auf die Einleitung des transcendentalen Idealismus ſelbſt, in welcher ſein Verhältniß zum Ganzen der Philoſophie und der Begriff dieſes Ganzen der Philoſophie aufgeſtellt iſt, zu verweiſen; denn in ſeinen Beurtheilungen deſſelben ſchränkt Reinhold ſich ſelbſt auf dieſe ein, und ſieht darin das Gegentheil von dem, was darin iſt. Ebenſo wenig kann auf einzelne Stellen derſelben aufmerkſam gemacht werden, worin der wahre Geſichtspunkt aufs Beſtimmteſte ausgeſprochen wird; denn die beſtimmteſten Stellen führt Reinhold in ſeiner erſten Beurtheilung dieſes Syſtems ſelbſt an, — welche enthalten, daß nur „in der Einen nothwendigen Grundwiſſenſchaft der Philoſophie, im transcendentalen Idealismus das Subjektive das Erſte ſey,“ *) nicht, wie in Reinhold die

*) Schelling: Transcendentaler Idealismus S. 5 — 7. (Tüb., 1800.)

Sache unmittelbar sich verkehrt stellt, das Erste der ganzen Philosophie, noch als rein Subjektives auch nur Princip des transcendentalen Idealismus, sondern als subjektives Subjekt-Objekt.

Für diejenigen, die fähig sind, aus bestimmten Ausdrücken nicht das Gegentheil derselben zu vernehmen, ist es vielleicht nicht überflüssig, außer der Einleitung zum System des transcendentalen Idealismus selbst, und ohnehin den neueren Stücken der Zeitschrift für spekulative Physik, schon auf das zweite Stück des ersten Bandes derselben aufmerksam zu machen, worin sich Schelling *) so ausdrückt: „Die Naturphilosophie ist eine physikalische Erklärung des Idealismus; — die Natur hat von ferne schon die Anlage gemacht zu der Höhe, welche sie in der Vernunft erreicht. Der Philosoph übersieht dieß nur, weil er sein Objekt mit dem ersten Akt schon in der höchsten Potenz, — als Ich als Bewußtseyn aufnimmt, und nur der Physiker kommt hinter diese Täuschung .... Der Idealist hat Recht, wenn er die Vernunft zum Selbstschöpfer von Allem macht, er hat die eigene Intention der Natur mit dem Menschen für sich, aber eben weil es die Intention der Natur ist, wird jener Idealismus selbst etwas Erklärbares; und damit fällt die theoretische Realität des Idealismus zusammen. Wenn die Menschen erst lernen werden, rein theoretisch, bloß objektiv ohne alle Einmischung von Subjektivem zu denken, so werden sie dieß verstehen lernen."

Wenn Reinhold „das Hauptgebrechen der bisherigen Philosophie" darein setzt, daß man bisher „das Denken unter dem Charakter einer bloß subjektiven Thätigkeit vorgestellt hat," und fordert, „den Versuch zu machen, von der Subjektivität desselben zu abstrahiren:" **) so ist, wie es nicht nur in dem Angeführ-

*) S. 84 — 85.
**) Beiträge 1stes Heft S. 98, 96.

ten, sondern im Princip des ganzen Schellingschen Systems liegt, die Abstraktion vom Subjektiven der transcendentalen Anschauung der formelle Grundcharakter dieser Philosophie; — der noch bestimmter Zeitschr. für spekulat. Physik II. B. 1. St. zur Sprache gekommen ist, bei Gelegenheit der Eschenmayerschen Einwürfe gegen die Naturphilosophie, die aus Gründen des transcendentalen Idealismus genommen sind, in welchem die Totalität nur als eine Idee, ein Gedanke, d. i. ein Subjektives gesetzt wird.

Was die Reinholdische Ansicht der gemeinschaftlichen Seite beider Systeme, spekulative Philosophien zu seyn, betrifft: so erscheinen sie dem eigenthümlichen Standpunkt Reinholds nothwendig als Eigenthümlichkeiten, und demnach nicht als Philosophien. Wenn es nach Reinhold „das wesentlichste Geschäfte, Thema und Princip der Philosophie ist, die Realität der Erkenntniß durch Analysis," d. h. durch Trennen „zu begründen:"*) so hat die Spekulation, deren höchste Aufgabe ist, die Trennung in der Identität des Subjekts und Objekts aufzuheben, freilich gar keine Bedeutung, und die wesentlichste Seite eines philosophischen Systems, Spekulation zu seyn, kann alsdann nicht in Betracht kommen; es bleibt nichts als eine eigenthümliche Ansicht, und stärkere oder schwächere Geistesverirrung. So erscheint z. B. Reinholden auch „der Materialismus," nur von der Seite einer „Geistesverirrung, die in Deutschland nicht einheimisch sey;" **) und er erkennt darin nichts von dem ächten philosophischen Bedürfniß, die Entzweiung in der Form von Geist und Materie aufzuheben. Wenn die westliche Lokalität der Bildung, aus der dieß System hervorgegangen ist, es aus einem Lande entfernt hält: so ist die Frage, ob diese Entfernung nicht aus einer entgegengesetzten Einseitigkeit

*) Ebendaselbst S. 1 — 2, 90.
**) Ebendaselbst S. 77.

der Bildung herstammt. Und wenn sein wissenschaftlicher Werth auch ganz gering wäre, so ist zugleich nicht zu verkennen: daß z. B. im Système de la nature sich ein an seiner Zeit irregewordener und sich in der Wissenschaft reproducirender Geist ausspricht: und wie der Gram über den allgemeinen Betrug seiner Zeit, über die bodenlose Zerrüttung der Natur, über die unendliche Lüge, die sich Wahrheit und Recht nannte, — wie der Gram hierüber, der durch das Ganze weht, Kraft genug übrig behält, um das aus der Erscheinung des Lebens entflohene Absolute sich als Wahrheit mit ächt philosophischem Bedürfniß und wahrer Spekulation in einer Wissenschaft zu konstruiren; deren Form in dem lokalen Princip des Objektiven erscheint, so wie die deutsche Bildung dagegen sich in die Form des Subjektiven — worunter auch Liebe und Glauben gehört — häufig ohne Spekulation einnistet.

Weil die analytische Seite, da sie auf absoluter Entgegensetzung beruht, an einer Philosophie gerade ihre philosophische Seite, die auf absolute Vereinigung geht, übersehen muß: so kommt es ihr am Allersonderbarsten vor, daß Schelling, wie sich Reinhold ausdrückt, „die Verbindung des Endlichen und Unendlichen in die Philosophie eingeführt habe," — als ob philosophiren etwas Anderes wäre, als das Endliche in das Unendliche setzen; — mit anderen Worten: es kommt ihr am Sonderbarsten vor, daß in die Philosophie das Philosophiren eingeführt werden soll.

Ebenso übersieht Reinhold, im Fichteschen und Schellingschen System, nicht nur die spekulative, philosophische Seite überhaupt; sondern er hält es für eine wichtige Entdeckung und Offenbarung, wenn ihm die Principien dieser Philosophie sich in das Allerpartikularste verwandeln, und das Allgemeinste, die Identität des Subjekts und Objekts sich für ihn in das Besonderste, nämlich „die eigene, individuelle Individualität der

Herren Fichte und Schelling" *) verwandelt. Wenn Reinhold so vom Berge seines beschränkten Princips und seiner eigenthümlichen Ansicht in den Abgrund der beschränkten Ansicht dieser Systeme herunterfällt: so ist dieß begreiflich und nothwendig. Aber zufällig und gehässig ist die Wendung, wenn Reinhold vorläufig im deutschen Merkur, und weitläufiger im nächsten Heft der Beiträge, **) die Partikularität dieser Systeme aus der Unsittlichkeit erklären wird: und zwar so, daß die Unsittlichkeit in diesen Systemen die Form eines Princips, und der Philosophie erhalten hätte. Man kann eine solche Wendung eine Erbärmlichkeit, einen Nothbehelf der Erbitterung u. s. w., wie man will, nennen und schimpfen; denn so was ist vogelfrei. Allerdings geht eine Philosophie aus ihrem Zeitalter, und wenn man seine Zerrissenheit als eine Unsittlichkeit begreifen will, aus der Unsittlichkeit hervor; — aber um gegen die Zerrüttung des Zeitalters den Menschen aus sich wiederherzustellen, und die Totalität, welche die Zeit zerrissen hat, zu erhalten.

Was die eigene Philosophie Reinhold's betrifft, so giebt er eine öffentliche Geschichte davon, daß er im Verlauf seiner philosophischen Metempsychose zuerst in die Kantische gewandert, nach Ablegung derselben in die Fichtesche, von dieser in die Jacobische, und, seit er auch sie verlassen habe, in Bardili's Logik eingezogen sey. Nachdem er nach S. 163 der Beitr. „seine Beschäftigung mit derselben aufs reine Lernen, lautere „Empfangen, und Nachdenken im eigentlichsten Verstande ein„geschränkt, um die verwöhnte Einbildungskraft unterzukriegen, „und die alten transcendentalen Typen endlich durch die neuen „rationalistischen aus dem Kopfe zu verdrängen:" — so beginnt

*) Ebendaselbst S. 153.
**) Was, seit dieß geschrieben, geschehen ist.

er nunmehr die Bearbeitung derselben in den „Beiträgen zur leichteren Uebersicht des Zustandes der Philosophie beim Anfange des 19ten Jahrhunderts.“ Diese Beiträge ergreifen die in dem Fortgang der Bildung des menschlichen Geistes so wichtige Epoche des Anbruchs eines neuen Jahrhunderts, diesem „Glück zu wünschen, daß die Veranlassung aller philosophischen „Revolutionen — nicht früher und nicht später als im vorletz„ten Jahre des 18ten Jahrhunderts, wirklich entdeckt, und da„mit in der Sache selbst aufgehoben worden ist.“ *) Wie: La révolution est finie, zu sehr häufigen Malen in Frankreich dekretirt worden ist: so hat auch Reinhold schon mehrere Enden der philosophischen Revolution angekündigt. Jetzt erkennt er die letzte Beendigung der Beendigungen, „obschon die schlimmen Folgen der transcendentalen Revolution noch eine geraume Zeit fortdauern werden;“ fügt auch die Frage hinzu: Ob er sich „auch jetzt wieder täusche? Ob gleichwohl auch dieß wahre und eigentliche Ende — etwa wieder nur der Anfang einer neuen krummen Wendung seyn dürfte?“ **) Vielmehr müßte die Frage gemacht werden, ob dieß Ende, so wenig es fähig ist, ein Ende zu seyn, fähig sey, der Anfang von irgend Etwas zu seyn?

Die Begründungs- und Ergründungs-Tendenz, das Philosophiren vor der Philosophie, hat nämlich endlich sich vollkommen auszusprechen gewußt. Sie hat genau gefunden, um was es zu thun war; es ist die Verwandlung der Philosophie ins Formale des Erkennens, in Logik.

Wenn die Philosophie, als Ganzes, sich und die Realität der Erkenntnisse, ihrer Form und ihrem Inhalt nach, in sich selbst begründet: so kommt dagegen das Begründen und Ergründen in seinem Gedränge des Bewährens und Analysirens, und des Weil und Inwiefern, und Dann und Insofern —

*) Beiträge 1stes Heft Vorrede, S. VI, IV.
**) Ebendaselbst S. V — VI.

weder aus ſich heraus, noch in die Philoſophie hinein. Für die haltungsloſe Aengſtlichkeit, die ſich in ihrer Geſchäftigkeit immer nur vermehrt, kommen alle Unterſuchungen zu bald, und jeder Anfang iſt ein Vorgreifen, ſo wie jede Philoſophie nur eine Vorübung. Die Wiſſenſchaft behauptet, ſich in ſich dadurch zu begründen, daß ſie jeden ihrer Theile abſolut ſetzt, und hierdurch in dem Anfang und in jedem einzelnen Punkt eine Identität und ein Wiſſen konſtituirt. Als objektive Totalität begründet das Wiſſen — ſich zugleich immer mehr, je mehr es ſich bildet; und ſeine Theile ſind nur gleichzeitig mit dieſem Ganzen der Erkenntniſſe begründet. Mittelpunkt und Kreis ſind ſo aufeinander bezogen, daß der erſte Anfang des Kreiſes ſchon eine Beziehung auf den Mittelpunkt iſt, und dieſer iſt nicht ein vollſtändiger Mittelpunkt, wenn nicht alle ſeine Beziehungen (der ganze Kreis) vollendet ſind; — ein Ganzes, das ſo wenig einer beſonderen Handhabe des Begründens bedarf, als die Erde einer beſonderen Handhabe, um von der Kraft, — die ſie um die Sonne führt, und zugleich in der ganzen lebendigen Mannigfaltigkeit ihrer Geſtalten hält, — gefaßt zu werden.

Aber das Begründen giebt ſich damit ab, immer die Handhabe zu ſuchen, und einen Anlauf an die lebendige Philoſophie hin zu nehmen; es macht dieß Anlaufen zum wahren Werk; und durch ſein Princip macht es ſich unmöglich, zum Wiſſen und zur Philoſophie zu gelangen. Die logiſche Erkenntniß, wenn ſie wirklich bis zur Vernunft fortgeht, muß auf das Reſultat geführt werden, daß ſie in der Vernunft ſich vernichtet; ſie muß als ihr oberſtes Geſetz die Antinomie erkennen. Im Reinholdiſchen Thema, der Anwendung des Denkens, wird „das Denken als die unendliche Wiederholbarkeit des A als A in A und durch A," *) — zwar auch antinomiſch, indem A in

*) Ebendaſelbſt S. 108.

der Anwendung der That nach als B gesetzt wird. Aber diese Antinomie ist ganz bewußtlos und unanerkannt vorhanden; denn das Denken, seine Anwendung und sein Stoff stehen friedlich neben einander. Darum ist das Denken als Vermögen der abstrakten Einheit, so wie die Erkenntniß bloß formal und die ganze Begründung soll nur „problematisch und hypothetisch" seyn, bis man mit der Zeit im Fortgang des Problematischen und Hypothetischen auf „das Urwahre am Wahren, und auf das Wahre durchs Urwahre," *) stößt. Aber theils ist dieß unmöglich, denn aus einer absoluten Formalität ist zu keiner Materialität zu kommen (beide sind absolut entgegengesetzt), noch weniger zu einer absoluten Synthese, (die mehr seyn muß als ein bloßes „Fügen"); — theils ist mit einem Hypothetischen und Problematischen überhaupt gar nichts begründet. Oder aber die Erkenntniß wird aufs Absolute bezogen, sie wird eine Identität des Subjekts und Objekts, des Denkens und des Stoffs; so ist sie nicht mehr formal, es ist ein leidiges Wissen entstanden und das Begründen vor dem Wissen wieder verfehlt worden. Der Angst, ins Wissen hineinzugerathen, bleibt nichts übrig, als an ihrer Liebe und ihrem Glauben, und ihrer zielenden fixen Tendenz mit Analysiren, Methodisiren und Erzählen sich zu erwärmen.

Wenn das Anlaufen nicht über den Graben hinüber kommt, so wird der Fehler nicht auf das Perenniren dieses Anlaufens, sondern auf die Methode desselben geschoben. Die wahre Methode aber wäre die, wodurch das Wissen schon diesseit des Grabens, in den Spielraum des Anlaufens selber, herüber gezogen und die Philosophie auf die Logik reducirt wird.

Wir können nicht sogleich zur Betrachtung dieser Methode, wodurch die Philosophie in den Bezirk des Anlaufens versetzt

*) Ebendaselbst S. 90 — 91.

werden soll, übergehen; sondern müssen zuerst von denjenigen Voraussetzungen, welche Reinhold der Philosophie für nothwendig erachtet, also von dem Anlaufen zu dem Anlaufen sprechen.

Als vorhergehende „Bedingung des Philosophirens, wovon das Bestreben, die Erkenntniß zu ergründen, ausgehen muß," nennt Reinhold „die Liebe zur Wahrheit und zur Gewißheit;" und weil dieß „bald und leicht genug anerkannt werde," so hält sich Reinhold auch nicht weiter damit auf. *) Und in der That kann das Objekt der philosophischen Reflexion nichts Anderes als das Wahre und Gewisse seyn. Wenn nun das Bewußtseyn mit diesem Objekt erfüllt ist, so hat eine Reflexion auf das Subjektive, in Form einer Liebe, keinen Platz darin. Diese Reflexion macht erst die Liebe, indem sie das Subjektive fixirt; und zwar macht sie sie, die einen so erhabenen Gegenstand hat, als die Wahrheit ist, — wie nicht weniger das Individuum, das, von solcher Liebe beseelt, sie postulirt, zu etwas höchst Erhabenem.

Die zweite wesentliche Bedingung des Philosophirens, „der Glauben an Wahrheit als Wahrheit," denkt Reinhold, „werde nicht so leicht anerkannt, als die Liebe." Glaube hätte wohl hinreichend ausgedrückt, was ausgedrückt werden soll: in Bezug auf Philosophie könnte etwa von dem Glauben an Vernunft, als der ächten Gesundheit gesprochen werden; die Ueberflüssigkeit des Ausdrucks: Glauben an Wahrheit als Wahrheit, bringt, statt ihn erbaulicher zu machen, etwas Schiefes hinein. Die Hauptsache ist, daß Reinhold mit Ernst erklärt: „Man" solle ihn „nicht fragen, was der Glauben an Wahrheit sey? Wem er nicht durch sich selbst klar ist, hat und kennt das Bedürfniß nicht, denselben im Wissen bewährt zu finden, das nur von diesem Glauben ausgehen kann. Er versteht sich in jener

*) Ebendaselbst S. 67.

Frage selbst nicht;" und Reinhold „hat Ihm denn nichts weiter zu sagen." *)

Wenn Reinhold sich berechtigt glaubt, zu postuliren: — so findet sich ebenso die Voraussetzung eines über allen Beweis Erhabenen und das daraus folgende Recht und Nothwendigkeit des Postulirens in dem Postulate der transcendentalen Anschauung. Fichte und Schelling haben denn doch, wie Reinhold selbst sagt, „das eigenthümliche Thun der reinen Vernunft" (die transcendentale Anschauung) „als ein in sich zurückgehendes Handeln beschrieben;" **) aber Reinhold hat dem, den die Frage, nach einer Beschreibung des Reinholdischen Glaubens ankommen könnte, gar nichts zu sagen. Doch thut er mehr, als er verbunden zu seyn glaubt. Er bestimmt den Glauben wenigstens durch den Gegensatz gegen das Wissen, als ein durch kein Wissen feststehendes Fürwahrhalten; und die Bestimmung dessen, was Wissen ist, wird sich im Verfolg der problematischen und hypothetischen Begründung, so wie die gemeinschaftliche Sphäre des Wissens und des Glaubens auch ausweisen, und also die Beschreibung sich vollständig machen.

Wenn Reinhold sich, durch ein Postulat, alles Weiter-Sagens überhoben zu seyn glaubt: so scheint es ihm dagegen sonderbar vorzukommen, daß die Herrn Fichte und Schelling postuliren. Ihr Postulat gilt ihm als eine Idiosynkrasie „in dem Bewußtseyn gewisser außerordentlicher, mit dem besondern Sinne dazu ausgestatteter Individuen, in deren Schriften die reine Vernunft selber ihr handelndes Wissen und wissendes Handeln publicirte." ***) Auch Reinhold „glaubt" (S. 143.) „in diesem Zauberkreise sich befunden zu haben, aus demselben herausgekommen zu seyn, und sich nun im Stande zu befinden, das Geheimniß zu offenbaren." Was er denn aus der Schule

*) Ebendaselbst S. 69.
**) Ebendaselbst S. 141.
***) Ebendaselbst S. 140.

schwatzt, ist, daß das Allgemeinste, das Thun der Vernunft, für ihn sich in das Besonderste, in eine Idiosynkrasie der Herren Fichte und Schelling verwandelt.

Nicht weniger muß derjenige, dem die Reinholdische Liebe und Glauben nicht für sich klar ist, und dem Reinhold nichts darüber zu sagen hat, ihn in dem Zauberkreise eines Arkanums erblicken, dessen Besitzer, als Repräsentant der Liebe und des Glaubens, eben mit besonderm Sinne ausgestattet zu seyn vorgebe; — eines Arkanums, das sich in dem Bewußtseyn dieses außerordentlichen Individuums „auf- und darstellte," und durch den Grundriß der Logik und die ihn bearbeitenden Beiträge sich „in der Sinnenwelt habe publiciren" wollen u. s. w.

Das Postulat der Liebe und des Glaubens klingt etwa angenehmer und sanfter, als so eine wunderliche Forderung: einer transcendentalen Anschauung. Ein Publikum kann durch ein sanftes Postulat mehr erbaut, — durch das rauhe Postulat der transcendentalen Anschauung aber zurückgestoßen werden; allein dieß thut zur Hauptsache nichts.

Wir kommen nunmehr zur Hauptvoraussetzung, welche endlich das Philosophiren unmittelbarer angeht. Dasjenige, was „der Philosophie vorläufig, um auch nur als Versuch denkbar zu seyn, vorauszusetzen ist," nennt Reinhold „das Urwahre," *) das für sich selbst Wahre und Gewisse, den Erklärungsgrund alles begreiflichen Wahren;" dasjenige aber, „womit die Philosophie anhebt, muß das Erste begreifliche Wahre,"

*) Reinhold behält hier die Sprache Jacobi's, aber nicht die Sache bei; „er hat," wie er sagt, „diesen verlassen müssen." Wenn Jacobi von der Vernunft als dem Vermögen der Voraussetzung des Wahren spricht, so setzt er das Wahre, als das wahre Wesen, der formellen Wahrheit entgegen, läugnet aber als Skeptiker, daß es menschlich gewußt werden könne; Reinhold hingegen sagt, „er habe es denken gelernt," — durch ein formelles Begründen, in welchem sich für Jacobi das Wahre nicht findet. (S. 126.)

und zwar „das wahre Erste Begreifliche seyn," welches vor der Hand „im Philosophiren als Streben nur problematisch und hypothetisch angenommen wird; im Philosophiren als Wissen bewährt es sich aber erst, — als einzig mögliches Erstes erst dann und insofern, wann und inwiefern mit völliger Gewißheit hervorgeht: daß und warum es selbst (und die Möglichkeit und Wirklichkeit des Erkennbaren sowohl als der Erkenntniß) durch das Urwahre als den Urgrund von Allem, welches sich an dem Möglichen und Wirklichen ankündigt, möglich, und wie und warum es durch das Urwahre wahr sey, das außer seinem Verhältnisse zum Möglichen und Wirklichen, woran es sich offenbart, das schlechthin Unbegreifliche, Unerklärbare und Unnennbare ist." *)

Man sieht aus dieser Form des Absoluten, als eines Urwahren, daß es hiernach in der Philosophie nicht darum zu thun ist, Wissen und Wahrheit durch die Vernunft zu produciren; daß das Absolute in der Form der Wahrheit nicht ein Werk der Vernunft ist, sondern es ist schon an und für sich ein Wahres und Gewisses, also ein Erkanntes und Gewußtes. Die Vernunft kann sich kein thätiges Verhältniß zu ihm geben; im Gegentheil würde jede Thätigkeit der Vernunft, jede Form, die das Absolute durch sie erhielte, als eine Veränderung desselben anzusehen seyn, und eine Veränderung des Urwahren wäre die Produktion des Irrthums. Philosophiren heißt demnach das schon ganz fertige Gewußte mit schlechthin passiver Receptivität in sich aufnehmen; — und die Bequemlichkeit dieser Manier ist nicht zu läugnen. Es braucht nicht erinnert zu werden, daß Wahrheit und Gewißheit, außer der Erkenntniß, diese sey nun ein Glauben oder ein Wissen, ein Unding ist; und daß, durch die Selbstthätigkeit der Vernunft allein, das Absolute zu einem Wahren und Gewissen wird. Aber es wird

*) Ebendaselbst S. 70 — 75, passim.

begreiflich, wie sonderbar dieser Bequemlichkeit, die ein fertiges Urwahres schon voraussetzt, es vorkommen müsse, wenn gefordert wird, daß das Denken sich durch Selbstthätigkeit der Vernunft zum Wissen potenzire, daß durch die Wissenschaft die Natur fürs Bewußtseyn geschaffen werde, und das Subjekt-Objekt nichts ist, zu was es sich nicht durch Selbstthätigkeit schafft. Die Vereinigung der Reflexion und des Absoluten im Wissen geschieht, vermöge jener bequemen Manier, völlig nach dem Ideale eines philosophischen Utopiens, in welchem das Absolute schon sich für sich selbst zu einem Wahren und Gewußten zubereitet, und sich der Passivität des Denkens, das nur den Mund aufzusperren braucht, ganz und gahr zu genießen giebt. Aus diesem Utopien ist das mühsame, assertorische und kategorische Schaffen und Konstruiren verbannt; durch ein problematisches und hypothetisches Schütteln fallen von dem Baum der Erkenntniß, der auf dem Sand des Begründens steht, die Früchte, durch sich selbst gekaut und verdaut, herab. Für das ganze Geschäft der reducirten Philosophie, die nur ein problematischer und hypothetischer Versuch und Vorläufigkeit seyn will, muß das Absolute nothwendig schon als urwahr und gewußt gesetzt werden; — wie sollte sich sonst aus dem Problematischen und Hypothetischen Wahrheit und Wissen ergeben können?

„Weil nun und inwiefern" die Voraussetzung der Philosophie „das an sich Unbegreifliche und Urwahre" ist, „darum und insofern" soll es „sich nur an einem begreiflichen Wahren ankündigen können, und das Philosophiren kann nicht von einem unbegreiflichen Urwahren, sondern es muß von einem begreiflichen Wahren ausgehen." Diese Folgerung ist nicht nur durch nichts erwiesen, sondern es ist vielmehr der entgegengesetzte Schluß zu machen: — Wenn die Voraussetzung der Philosophie, das Urwahre ein Unbegreifliches ist, so würde das Urwahre an einem Begreiflichen sich durch sein Entgegengesetztes, also falsch ankündigen. Man müßte vielmehr sagen, die Phi-

losophie müsse zwar mit Begriffen, aber mit unbegreiflichen Begriffen anfangen, fortgehen und endigen; denn in der Beschränkung eines Begriffs ist das Unbegreifliche, statt angekündigt zu seyn, aufgehoben: — und die Vereinigung entgegengesetzter Begriffe in der Antinomie (für das Begreifungsvermögen der Widerspruch) ist die nicht bloß problematische und hypothetische, sondern, wegen des unmittelbaren Zusammenhangs mit demselben, seine assertorische und kategorische Erscheinung, und die wahre, durch Reflexion mögliche Offenbarung des Unbegreiflichen in Begriffen. Wenn nach Reinhold das Absolute nur außer seinem Verhältnisse zum Wirklichen und Möglichen, woran es sich offenbart, ein Unbegreifliches, also im Möglichen und Wirklichen zu erkennen ist: so würde dieß nur eine Erkenntniß durch den Verstand und keine Erkenntniß des Absoluten seyn. Denn die Vernunft, die das Verhältniß des Wirklichen und Möglichen zum Absoluten anschaut, hebt eben damit das Mögliche und Wirkliche, als Mögliches und Wirkliches, auf, vor ihr verschwinden diese Bestimmtheiten, so wie ihre Entgegensetzung. Und sie erkennt hierdurch nicht die äußere Erscheinung als Offenbarung, sondern das Wesen, das sich offenbart: muß hingegen einen Begriff für sich (wie die abstrakte Einheit des Denkens) nicht als ein Ankündigen desselben, sondern als ein Verschwinden desselben aus dem Bewußtseyn erkennen; — an sich ist es freilich nicht verschwunden, aber aus einer solchen Spekulation.

Wir gehen zur Betrachtung desjenigen über, was das wahre Geschäft der auf Logik reducirten Philosophie ist. Es soll nämlich, „durch die Analysis der Anwendung des Denkens als Denkens, das Urwahre mit dem Wahren, und das Wahre durch das Urwahre entdecken und aufstellen;" und wir sehen die mancherlei Absoluta, die hierzu erforderlich sind:

a. „Das Denken wird nicht erſt in der Anwendung und durch die Anwendung und als ein Angewendetes zu einem Denken, ſondern es muß ſein innerer Charakter hier verſtanden werden, und dieſer iſt die unendliche Wiederholbarkeit von Einem und ebendemſelben, in Einem und ebendemſelben, und durch Ein und Ebendaſſelbe; — die reine Identität, die abſolute, alles Außereinander, Nacheinander und Nebeneinander aus ſich ausſchließende Unendlichkeit.“ *)

b. Ein ganz „Anderes,“ als das Denken ſelbſt, iſt die „Anwendung des Denkens.“ . . . „So gewiß das Denken ſelbſt keineswegs die Anwendung des Denkens iſt, ſo gewiß muß in der Anwendung und durch dieſelbe zum Denken“

c noch ein Drittes „hinzukommen = C, die Materie der Anwendung des Denkens.“ **) . . . „Dieſe im Denken theils vernichtete, theils mit ihm ſich fügende Materiatur wird poſtulirt; und die Befugniß und die Nothwendigkeit, die Materie anzunehmen und vorauszuſetzen, liegt darin, daß das Denken unmöglich angewendet werden könnte, wenn nicht eine Materie wäre. Weil nun die Materie nicht ſeyn kann, was das Denken iſt, — (denn, wenn ſie daſſelbe wäre, wäre ſie nicht ein Anderes und es fände keine Anwendung Statt; weil der innere Charakter des Denkens die Einheit iſt): — ſo iſt der innere Charakter der Materie“ der jenem entgegengeſetzte, — „Mannigfaltigkeit.“ ***) — Was ehmals geradezu als empiriſch gegeben angenommen wurde, wird ſeit den Kantiſchen Zeiten poſtulirt, und ſo was heißt dann immanent bleiben; nur im Subjektiven — (das Objektive muß poſtulirt ſeyn) — werden empiriſch gegebene Geſetze, For-

*) Ebendaſelbſt S. 100, 106 — 107.
**) Ebendaſelbſt S. 107, 110.
***) Bardili: Grundriß der erſten Logik S. 35, 114; Reinhold: Beiträge 1ſtes Heft S. 111 — 112.

men, oder wie man sonst will, unter dem Namen von Thatsachen des Bewußtseyns annoch verstattet.

Was zuerst das Denken betrifft, so setzt, wie schon oben erinnert, Reinhold den „Grundfehler aller neuern Philosophie in das Grundvorurtheil und böse Angewöhnung, daß man das Denken für eine bloß subjektive Thätigkeit nehme, und ersucht, „nur zum Versuch," vor der Hand, einmal, „von aller Subjektivität und Objektivität desselben zu abstrahiren." Es ist aber nicht schwer zu sehen, daß, — so wie das Denken in die reine, d. h. von der Materiatur abstrahirende, also entgegengesetzte Einheit gesetzt wird, und dann, wie nothwendig ist, auf diese Abstraktion das Postulat einer vom Denken wesentlich verschiedenen und unabhängigen Materie folgt, — jener Grundfehler und Grundvorurtheil selbst in seiner ganzen Stärke hervortritt. Das Denken ist hier wesentlich nicht die Identität des Subjekts und Objekts, wodurch es als die Thätigkeit der Vernunft charakterisirt, und damit zugleich von aller Subjektivität und Objektivität nur dadurch abstrahirt wird, daß es Beides zugleich ist; sondern das Objekt ist eine fürs Denken postulirte Materie, und dadurch das Denken nichts Anderes als ein subjektives. Wenn man dem Ersuchen also auch den Gefallen thun wollte, von der Subjektivität des Denkens zu abstrahiren, und es als subjektiv und objektiv zugleich, und also zugleich mit keinem dieser Prädikate zu setzen: so wird dieß nicht verstattet, sondern durch die Entgegensetzung eines Objektiven wird es als ein Subjektives bestimmt, und die absolute Entgegensetzung zum Thema und Princip der durch die Logik in Reduktion gefallenen Philosophie gemacht.

Nach diesem Princip fällt denn auch die Syntheſe aus. Sie ist mit einem populären Worte als eine Anwendung ausgedrückt; und auch in dieser dürftigen Gestalt, für welche von zwei absolut Entgegengesetzten zum Syntheſiren nicht viel abfallen kann, stimmt sie damit nicht überein, daß das erste Thema

der Philosophie ein Begreifliches seyn soll. Denn auch die geringe Syntheſe des Anwendens enthält einen Uebergang der Einheit in das Mannigfaltige, eine Vereinigung des Denkens und der Materie; ſchließt alſo ein ſogenanntes Unbegreifliches in ſich. Um ſie ſyntheſiren zu können, müßte Denken und Materie nicht abſolut entgegengeſetzt, ſondern urſprünglich Eins geſetzt werden; und damit wären wir bei der leidigen Identität des Subjekts und Objekts, der transcendentalen Anſchauung, dem intellektuellen Denken.

Doch hat Reinhold in dieſer vorhergehenden und einleitenden Expoſition nicht Alles angebracht, was aus dem „Grundriß der Logik" zur Milderung jener Art von Schwierigkeit, die in der abſoluten Entgegenſetzung liegt, dienen kann. Nämlich der Grundriß poſtulirt, außer der poſtulirten Materie und ihrer deducirten Mannigfaltigkeit, auch eine innere Fähigkeit und Geſchicklichkeit der Materie, gedacht zu werden; neben „der Materiatur, die im Denken zernichtet werden muß, noch Etwas, das ſich durchs Denken nicht zernichten läßt," das „auch den Gewahrnehmungen der Pferde" nicht fehle, — eine vom Denken unabhängige Form, mit welcher, „weil ſich" nach dem Geſetze der Natur „die Form nicht durch die Form zerſtören läßt, ſich die Form des Denkens zu fügen hat," — einen (außer der nicht denkbaren Materiatur, dem Ding-an-ſich) abſoluten vorſtellbaren Stoff, der vom Vorſtellenden unabhängig iſt, aber in der Vorſtellung auf die Form bezogen wird.*) Dieß Beziehen der Form auf den Stoff nennt Reinhold immer Anwendung des Denkens und vermeidet den Ausdruck: Vorſtellen, den Bardili dafür gebraucht. Es iſt nämlich behauptet worden, daß der Grundriß der Logik nichts als die aufgewärmte „Elementar-Philoſophie" ſey. Es ſcheint nicht, daß man

*) Bardili: Grundriß der Logik, S. 67, 66, 99, 88, 114 u. ſ. f.

Reinhold die Absicht zugeschrieben habe, als ob er etwa die im philosophischen Publikum nicht mehr gesuchte Elementar-Philosophie in dieser kaum veränderten Form in die philosophische Welt hätte wieder einführen wollen; sondern daß das lautere Empfangen und reine Lernen der Logik unwissender Weise eigentlich bei sich selbst in die Schule gegangen sey.

Reinhold setzt dieser Ansicht der Sache folgende Beweisgründe in den Beiträgen entgegen: Daß Er, erstens, statt seine „Elementar-Philosophie im Grundriß der Logik zu suchen, ... Verwandtschaft mit dem Idealismus" in ihm gesehen: und zwar „wegen des bittern Spottes, womit" Bardili der Reinholdischen Theorie „bei jeder Gelegenheit erwähne, eher jede andere Philosophie darin geahnet habe;"

— „daß die Worte Vorstellung, Vorgestelltes und bloße Vorstellung u. s. w. im Grundriß durchaus in einem Sinne vorkommen, der demjenigen, in welchem sie von dem Verfasser der Elementar-Philosophie gebraucht wurden, (was" Er „wohl am Besten wissen müsse), durchaus entgegengesetzt sey;"

— „durch die Behauptung, daß jener Grundriß, auch nur in irgend einem denkbaren Sinne, Umarbeitung der Reinholdischen Elementar-Philosophie sey, thue der, der dieß behauptete, augenscheinlich dar, daß er nicht verstanden habe, was er beurtheilt." *)

Auf den ersten Grund, den bittern Spott, ist sich weiter nicht einzulassen. Die übrigen sind Behauptungen, deren Triftigkeit aus einer kurzen Vergleichung der Hauptmomente der Theorie mit dem Grundriß sich ergeben wird.

Nach der Theorie „gehört zum Vorstellen als innere Bedingung, wesentlicher Bestandtheil der Vorstellung"

a. „ein Stoff der Vorstellung, das der Receptivität Gegebene, dessen Form die Mannigfaltigkeit ist;"

---

*) Beiträge 1stes Heft, S. 128 — 129.

b. „eine Form der Vorstellung, das durch die Spontaneität Hervorgebrachte, dessen Form die Einheit ist.“ *)

In der Logik:

a. ein Denken, eine Thätigkeit, deren Grundcharakter Einheit;

b. eine Materie, deren Charakter Mannigfaltigkeit ist.

c. Das Beziehen beider aufeinander heißt in der Theorie und in der Logik: Vorstellen; nur daß Reinhold immer Anwendung des Denkens sagt. Form und Stoff, Denken und Materie sind in beiden gleicherweise für sich selbst bestehend.

Was noch die Materie betrifft, so ist

a. Ein Theil derselben, in der Theorie und in der Logik, das Ding-an-sich; dort „der Gegenstand selbst, insofern er nicht vorstellbar ist,“ **) — aber so wenig geläugnet werden kann, als die vorstellbaren Gegenstände selbst; ***) hier die Materiatur, die im Denken zernichtet werden muß, das nicht Denkbare der Materie.

b. Der andere Theil des Objekts ist in der Theorie der bekannte „Stoff der Vorstellung;“ †) in der Logik die vom Denken unabhängige „unvertilgbare“ ††) Form des Objekts, mit welcher die Form des Denkens, weil die Form die Form nicht zernichten kann, sich fügen muß.

Und „über diese Zweitheiligkeit“ des Objekts (ein Mal: einer furs Denken absoluten Materiatur, mit welcher das Denken sich nicht zu fügen, sondern nichts anzufangen weiß, als sie zu zernichten, d. h. von ihr zu abstrahiren, — das andere Mal: einer Beschaffenheit, die dem Objekt wieder unabhängig von allem Denken zukommt, aber einer Form, die es geschickt macht, gedacht zu werden, mit der sich das Denken fügen muß, so gut es kann) soll sich „das Denken in das Leben hineinstür-

*) Reinhold: Theorie d. Vorstellungsvermögens, S. 230, 255—285.
**) Ebendaselbst S. 244.
***) Ebendaselbst S. 433.
†) Ebendaselbst S. 304.
††) Bardili Grundriß der Logik, S. 82.

zen." *) In der Philosophie kommt das Denken aus dem Sturze in eine solche absolute Dualität mit gebrochenem Halse an; — eine Dualität, die ihre Formen unendlich wechseln kann, aber immer eine und eben dieselbe Unphilosophie gebiert. In dieser neu aufgelegten Theorie seiner eigenen Lehre findet Reinhold, — nicht unähnlich jenem Manne, der, zu seiner größten Zufriedenheit, aus dem eigenen Keller unwissender Weise bewirthet wurde, — alle Hoffnungen und Wünsche in Erfüllung gegangen, die philosophischen Revolutionen im neuen Jahrhundert geendigt; so daß nunmehr der philosophische ewige Frieden, in der allgemeingültigen Reduktion der Philosophie durch Logik, unmittelbar eintreten kann.

Die neue Arbeit in diesem philosophischen Weinberg fängt Reinhold, wie sonst das politische Journal jedes seiner Stücke, mit der Erzählung an, daß es anders und abermal anders ausgefallen sey, als er vorausgesagt habe: „Anders, als" er „es im Anfange der Revolution ankündigte; — anders, als" er „in der Mitte derselben ihren Fortgang zu befördern suchte; — anders, als" er „gegen das Ende derselben ihr Ziel erreicht glaubte;" — er fragt, „ob er sich nicht zum vierten Mal täusche?" **) Sonst wenn die Menge der Täuschungen die Berechnung der Wahrscheinlichkeit erleichtern kann, und in Rücksicht auf dasjenige, was man eine Autorität nennt, in Betracht kommen kann: so kann man aus den Beiträgen, vor dieser, die keine wirkliche seyn sollte, zu jenen drei erkannten noch mehrere aufzählen:

— nämlich nach S. 126. hat Reinhold „den Zwischenstandpunkt zwischen der Fichteschen und Jacobischen Philosophie, den er gefunden zu haben glaubte, auf immer verlassen müssen;"

— er „glaubte, wünschte u. s. w. (S. 129.) daß sich das Wesentliche der Bardilischen Philosophie auf das Wesentliche der Fichteschen und umgekehrt zurückführen lasse; und legte es

*) Ebendaselbst S. 69.

**) Beiträge 1stes Heft, Vorrede S. III — VI.

alles Ernstes bei Bardili darauf an, ihn zu überzeugen, daß er ein Idealist sey." Aber nicht nur war Bardili nicht zu überzeugen, im Gegentheil wurde Reinhold durch Bardili's Briefe (S. 130.) „gezwungen, den Idealismus überhaupt aufzugeben;"

— da der Versuch mit Bardili mißlungen war, „legte" er „Fichten den Grundriß dringend ans Herz," (S. 163.) wobei er ausruft: „Welch' ein Triumph für die gute Sache, wenn Fichte durch das Bollwerk seines und Ihres" (Bardili's) „Buchstabens hindurch bis zur Einheit mit Ihnen durchdränge!" — Wie es ausgefallen ist, ist bekannt.

Endlich darf auch in Rücksicht auf die geschichtlichen Ansichten nicht vergessen werden, daß es anders ist, als Reinhold dachte, wenn er in einem Theile der Schellingschen Philosophie das ganze System zu sehen glaubte, und diese Philosophie für das hielt, was man gewöhnlich Idealismus nennt.

Wie es endlich mit der logischen Reduktion der Philosophie ausfallen werde, darüber ist nicht leicht etwas voraus zu sagen. Die Erfindung ist, um sich außerhalb der Philosophie zu halten und doch zu philosophiren, zu dienlich, als daß sie nicht erwünscht seyn sollte. Nur führt sie ihr eignes Gericht mit sich. Weil sie nämlich unter vielen möglichen Formen des Standpunkts der Reflexion irgend eine wählen muß, so steht es in eines Jeden Belieben, eine andere sich zu schaffen. So etwas heißt alsdann: durch ein neues System ein altes verdrängen, und muß so heißen, weil die Reflexionsform für das Wesen des Systems genommen werden muß; so hat auch Reinhold selbst in Bardili's Logik ein anderes System, als in seiner Theorie sehen können.

Die Begründungstendenz, die darauf ausgeht, die Philosophie auf Logik zurückzuführen, muß als eine sich fixirende Erscheinung einer Seite des allgemeinen Bedürfnisses der Philosophie ihre nothwendige und bestimmte objektive Stelle in der Mannigfaltigkeit der Bestrebungen der

Bildung einnehmen, die sich auf Philosophie beziehen, aber eine feste Gestalt sich geben, ehe sie zur Philosophie selbst gelangen. Das Absolute in der Linie seiner Entwickelung, die es bis zur Vollendung seiner selbst producirt, muß zugleich auf jedem Punkte sich hemmen und sich in eine Gestalt organisiren; und in dieser Mannigfaltigkeit erscheint es als sich bildend.

Wenn das Bedürfniß der Philosophie ihren Mittelpunkt nicht erreicht, zeigt es die zwei Seiten des Absoluten, welches Inneres und Aeußeres, Wesen und Erscheinung zugleich ist, getrennt; — das innere Wesen, und die äußere Erscheinung besonders. Die äußere Erscheinung für sich wird zur absolut objektiven Totalität, zu der ins Unendliche zerstreuten Mannigfaltigkeit, welche in dem Streben nach der unendlichen Menge ihren bewußtlosen Zusammenhang mit dem Absoluten kund giebt; und man muß dem unwissenschaftlichen Bemühen die Gerechtigkeit widerfahren lassen, daß es vom Bedürfniß einer Totalität insofern etwas verspürt, als es das Empirische ins Unendliche hinaus auszubreiten strebt, — ob zwar eben dadurch nothwendig am Ende der Stoff sehr dünne wird. Dieses Bemühen mit dem unendlichen objektiven Stoff bildet den entgegengesetzten Pol zu dem Pol der Dichtigkeit, die im inneren Wesen zu bleiben strebt, und aus der Kontraktion ihres gediegenen Stoffs nicht zur wissenschaftlichen Expansion herausgelangen kann. Jenes bringt in den Tod des Wesens, das es behandelt, durch unendliche Geschäftigkeit, zwar nicht ein Leben, aber doch ein Regen: und wenn die Danaiden, wegen des ewigen Auslaufens des Wassers, nie zur Fülle gelangen, so jene Bemühungen dagegen nicht, indem sie durch das beständige Zugießen ihrem Meer eine unendliche Breite geben; wenn sie die Befriedigung nicht erreichen, nichts mehr zu finden, das unbegossen wäre, so erhält die Geschäftigkeit eben darin ewige Nahrung auf der unermeßlichen Oberfläche: feststehend auf dem Gemeinspruch, daß „ins Innere der Natur kein erschaffener Geist dringt," giebt sie auf, Geist und ein Inneres zu erschaffen und das

Todte zur Natur zu beleben. Die innere Schwerkraft des Schwärmers hingegen verschmäht das Wasser, durch dessen Zutritt zu der Dichtigkeit sie sich zur Gestalt krystallisiren könnte; der gährende Drang, der aus der Naturnothwendigkeit, eine Gestalt zu produciren, stammt, stößt ihre Möglichkeit zurück, und löst die Natur in Geister auf: bildet sie zu gestaltlosen Gestalten, oder wenn die Reflexion überwiegend ist über die Phantasie, entsteht ächter Skepticismus.

Einen falschen Mittelpunkt zwischen beiden bildet eine Popular- und Formular-Philosophie, welche beide nicht gefaßt hat, und darum es ihnen so zu Dank machen zu können glaubt, daß das Princip einer jeden in seinem Wesen bliebe, und durch eine Modifikation beide sich in einander schmiegten. Sie ergreift nicht beide Pole in sich, sondern, in einer oberflächlichen Modifikation und nachbarlichen Vereinigung, entschwindet ihr das Wesen beider und sie ist beiden so wie der Philosophie fremde. Sie hat vom Pole der Zerstreuung das Princip der Entgegensetzung, aber die Entgegengesetzten sollen nicht bloße Erscheinungen und Begriffe ins Unendliche, sondern Eins derselben auch ein Unendliches und Unbegreifliches seyn; — somit sollte das Bedürfniß des Schwärmers nach einem Uebersinnlichen befriedigt werden. Aber das Princip der Zerstreuung verschmäht das Uebersinnliche, wie das Princip der Schwärmerei die Entgegensetzung des Uebersinnlichen und irgend ein Bestehen eines Beschränkten neben demselben verschmäht. Ebenso wird jeder Schein eines Mittelpunkts, den die Popularphilosophie ihrem Princip der absoluten Nichtidentität eines Endlichen und Unendlichen giebt, von der Philosophie verworfen; — welche den Tod der Entzweiten durch die absolute Identität zum Leben erhebt, und, durch die, sie beide in sich verschlingende, und beide gleich mütterlich setzende Vernunft, nach dem Bewußtseyn dieser Identität des Endlichen und Unendlichen, d. h. nach Wissen und Wahrheit strebt.

Ueber das

Verhältniß der Naturphilosophie

zur

Philosophie überhaupt.

(Zuerst erschienen im Kritischen Journal: B. I., St. 3; 1802.)

Der Zweck dieſes Aufſatzes iſt, mehrere, theils aus einer einſeitigen und falſchen Anſicht der Philoſophie, theils aus Seichtigkeit und gänzlicher Unwiſſenſchaftlichkeit entſpringende Vorurtheile und Aeußerungen gegen und über die Naturphiloſophie in ihr Licht zu ſtellen.

Wenn hier ein Verhältniß der Naturphiloſophie zur Philoſophie überhaupt angenommen wird, ſo iſt ſelbiges keineswegs als ein untergeordnetes Verhältniß zu begreifen. Was Philoſophie iſt, iſt es ganz und ungetheilt; was es nicht in dieſem Sinne iſt, oder ſeine Principien von der Philoſophie nur entlehnt, übrigens aber ſich ganz von dem Gegenſtand derſelben entfernt, und ganz andere als philoſophiſche Zwecke verfolgt, kann nicht Philoſophie, auch nicht im ſtrengeren Sinn philoſophiſche Wiſſenſchaft heißen.

Alle Unterſchiede, welche in dieſer Rückſicht gemacht werden, ſind leer und bloß ideell, es iſt nur Eine Philoſophie und Eine Wiſſenſchaft der Philoſophie. Was ihr verſchiedene philoſophiſche Wiſſenſchaften nennt, ſind nur Darſtellungen des Einen und ungetheilten Ganzen der Philoſophie unter verſchiedenen ideellen Beſtimmungen, oder, daß ich gleich den bekannten Ausdruck brauche, in unterſchiedenen Potenzen.

Die vollkommene Erſcheinung der Philoſophie tritt nur in der Totalität aller Potenzen hervor. Das Princip der Philoſophie ſelbſt hat deshalb, als die Identität aller, nothwendig keine Potenz. Aber dieſer Indifferenzpunkt der abſoluten Ein-

heit liegt wieder in jeder besonderen Einheit für sich, so wie in jeder sich alle wiederholen. Das Konstruiren der Philosophie geht nicht auf ein Konstruiren der Potenzen, als solcher, und demnach als verschiedener, sondern in jeder nur auf Darstellung des Absoluten, so daß jede für sich wieder das Ganze ist. Das Verhältniß der einzelnen Theile in dem geschlossenen und organischen Ganzen der Philosophie ist wie das der verschiedenen Gestalten in einem vollkommen konstruirten poetischen Werk, wo jede, indem sie ein Glied des Ganzen ist, doch, als vollkommener Reflex desselben, wieder in sich absolut und unabhängig ist.

Ihr könnt die einzelne Potenz herausheben aus dem Ganzen und für sich behandeln; aber nur insofern ihr wirklich das Absolute in ihr darstellt, ist diese Darstellung selbst Philosophie. In jedem anderen Fall, wo ihr sie als besondere behandelt und für sie, als besondere, Gesetze oder Regeln aufstellt, kann sie nur Theorie eines bestimmten Gegenstandes, wie Theorie der Natur, Theorie der Kunst heißen. Ihr könnt, um dieß allgemein zu fassen, überhaupt bemerken, daß alle Gegensätze und Differenzen nur verschiedene Formen sind, die in ihrer Verschiedenheit wesenlos: nur in ihrer Einheit, und da die Einheit aller nicht wieder ein Besonderes seyn kann, nur insofern reell sind, als jede in sich das absolute Ganze, das Universum repräsentirt. Wenn ihr nun die Gesetze auf das Besondere als Besonderes gründet, so entfernet ihr ebendadurch euren Gegenstand von dem Absoluten, eure Wissenschaft von der Philosophie.

Die Naturphilosophie ist also, als solche, die Philosophie ganz und ungetheilt, und inwiefern Natur das objektive Wissen, und der Ausdruck des Indifferenzpunkts, sofern er in ihr liegt, Wahrheit, so wie desselben, sofern er in der ideellen Welt liegt, Schönheit ist, kann die ganze Philosophie, von der theoretischen Seite angesehen, Naturphilosophie heißen.

Daß in anderer Rücksicht auch die Theorie der Natur, als spekulative Physik, ihre Grundsätze aus der Naturphilosophie

nimmt, geht uns hier nichts an, und wir ſchließen dieſe Beziehung für gegenwärtig völlig aus. Es iſt von Naturphiloſophie als ſolcher und an ſich die Rede, nicht von dem, was von ihr nur abgeleitet iſt, obgleich dieſes faſt allgemein mit ihr verwechſelt wird.

Nach dieſen Erklärungen kann von einem Verhältniß der Naturphiloſophie zur Philoſophie nur die Rede ſeyn, entweder inwiefern ihre Idee auf etwas, das man für Philoſophie hält, bezogen, oder inwiefern ſie, in ihrer Abſolutheit, als integranter und nothwendiger Theil der ganzen Philoſophie betrachtet wird.

Dieſe ſelbſt aber kann wieder unter einem doppelten Geſichtspunkt betrachtet werden, entweder von der reinwiſſenſchaftlichen Seite: oder in ihrer Weltbeziehung, welche vornehmlich zwei Seiten hat, die Beziehung auf die Religion, ſofern dieſe die zur unwandelbaren objektiven Anſchauung gewordene Spekulation ſelbſt iſt, und die auf die Moralität, ſofern dieſe ein objektiver Ausdruck ſpekulativer Ideen im Handeln iſt.

Die Poeſie, ſolange ſie noch nicht Sache der Gattung oder wenigſtens eines ganzen Geſchlechts, und das Ein- und Alles einer Nation geworden iſt, wird ſelbſt nur in Beziehungen betrachtet; unbedingte und allgemeingültige Beziehungspunkte ſind ſelbſt nur die beiden angegebenen, auf die wir uns aus dieſem Grunde auch in der gegenwärtigen Betrachtung einſchränken wollen.

I.

Die ſchiefen Urtheile, welchen die Naturphiloſophie von Seiten deſſen, was man Philoſophie zu nennen beliebt, ausgeſetzt iſt, ſind ſo tief verflochten in den Grundirrthum, der faſt allen neueren Beſtrebungen und ſelbſt den verſuchten Umkehrungen unverrückt zu Grunde gelegen hat, daß man, um jene zu würdigen, nothwendig bis auf dieſen zurückgehen muß.

Da derſelbe gewiſſermaßen zugleich der Centralpunkt der ganzen modernen Kultur iſt, ſo iſt für die Philoſophie, die aus dem von ihr gezogenen Kreis von allgemeinen Ideen herausſchreitet, nirgends ein Anknüpfungspunkt. Der hiſtoriſche Faden, der ſonſt Manche von einer Form der Philoſophie zur andern zu leiten vermag, reißt hier ab; ſie müßten in eine viel frühere Zeit zurückgehen, als ihnen bekannt iſt, um jenen Punkt zu finden. Da alſo die, welche von einer Seite wirklich Philoſophen ſind, in der Regel kein anderes Beurtheilungsprincip, als das ihrer eigenen Beſchränktheit: die es nicht ſind, obgleich ſie ſich rühmen, es zu ſeyn, kein anderes, als das der hiſtoriſchen Vergleichung und Entgegenſtellung haben; ſo iſt ohne Aufdeckung des Punkts, über den ſie vor allen Dingen hinaus müſſen, ehe ſie über den Grund und die Tendenz der Naturphiloſophie zu urtheilen im Stande ſind, ihre Meinung darüber auf keine Weiſe zu berichtigen.

Dieſer Punkt, über den ſie bisher nicht hinaus können, iſt (um es aufs Kürzeſte zu ſagen) die unbedingte Forderung, das Abſolute außer ſich zu haben. Wie ſelbſt aus der Wirkung des Chriſtenthums, das die ganze Kultur der ſpäteren Welt allgebietend beſtimmte, und der Aufnahme des Abſoluten in die innerſte Subjektivität, unmittelbar das Entgegengeſetzte, — gänzliches Hinausrücken des Göttlichen über die durch Zurückziehung ihres Lebensprincips erſtarrte Welt — nothwendig entſtand, iſt hier nicht der Ort weiter auszuführen. So wenig als nöthig iſt, die Tiefe und unüberwindliche Einwurzelung jener Forderung daraus weiter begreiflich zu machen, daß ſie ſich der höchſten Irreligioſität am Meiſten empfahl; welche, — indem ſie, durch die Entfernung Gottes (als einer außer- und überweltlichen Subſtanz) aus der Welt, ihm den höchſten Tribut der Frömmigkeit bezahlt zu haben glaubte, — dagegen in dieſer Welt deſto freiere Hände behielt, und ſie nach dem gemeinſten Verſtande ſowohl betrachten als gebrauchen konnte.

Daß aller Dogmatismus überhaupt, daß namentlich in den neuesten Zeiten Jacobi's Predigen und Reinhold's Versichern keine andere Ursache habe, als jenes unaustilgbare Begehren, ist vielleicht allgemein genug anerkannt. Weniger anerkannt ist bis jetzt, daß die reine Umkehrung der Forderung, nämlich das Ich außer dem Absoluten zu halten, für die Philosophie ganz dasselbe Resultat gewähre; und der Grund, warum dieß nicht so allgemein bemerkt wird, ist folgender. Da man dem ersten Princip unbeschadet, das Absolute wieder als Glaube, mithin so, daß es, theoretisch angesehen, doch immer nur im Ich und für das Ich, und nur praktisch betrachtet, unabhängig vom Ich, außer ihm ist, in die Philosophie hintennach einführen kann: so hat man den Vortheil, sich gegenüber vom Dogmatismus, der das Außer-sich-Haben des Absoluten behauptet, das läugnende und annihilirende Verhältniß zu geben, ohne daß man deswegen das Absolute wahrhaft im Ich hätte, welches nicht seyn könnte, ohne dieses als besondere Form zu vernichten.

Es ist an sich offenbar, daß, wie das Außer-sich-Setzen des Absoluten im Dogmatismus zum inneren und verborgenen Grund die Forderung hat, daß das Ich außer dem Absoluten bleibe: so das zugestandene und zum Princip gemachte Setzen des Ich außer dem Absoluten durch eine sehr einfache Nothwendigkeit hinwiederum das Setzen des Absoluten außer dem Ich zur Folge hat. Daß aber die Folge wieder das innere Motiv des Grundes sey, wird vielleicht aus Folgendem klar werden.

Bei dieser Wendung, welche allerdings eine Umkehrung des Dogmatismus ist, wird in der theoretischen Philosophie das Ansich geläugnet, nicht als ob das Ich es wahrhaft in sich, oder sich wahrhaft in es setzte; sondern es wird schlechthin aufgehoben, seine Realität gänzlich hinweg geläugnet, aus dem Grund, weil es doch immer wieder, als Gedanken-

ding, in das Ich setzbar, und insofern ein Produkt des Ich sey.

Hier ist also die Forderung offenbar ausgesprochen: das Ansich müsse, um reell zu seyn, unabhängig von dem Ich, außer ihm seyn, d. h. es ist die ganze Voraussetzung des Dogmatismus sonnenklar ausgedrückt.

Die ganz eigene Verwirrung, eine Philosophie darum gerade für Idealismus und sogar vollendeten zu halten und auszugeben, weil sie 1. das Ansich überhaupt, (das absolut Ideale), 2. weil sie es aus dem Grunde läugnet, daß es nur als Ding-an-sich, als ein Außer dem Ich, demnach dogmatisch-realistisch, denkbar erscheint, — dieß hat außer der Tradition von Kant (der übrigens, wie sich beweisen ließe, ein ganz anderes Recht hatte, seine Philosophie Idealismus zu nennen) seinen Grund wohl vorzüglich nur in dem Imponirenden, das es gegenüber von dem gemeinen Verstande hat, wenn ihm versichert wird, daß die einzelnen sinnlichen Dinge nicht außer ihm existiren; so wie in der verborgenen Wichtigkeit, die der Realität dieser Dinge gegeben wird, daß man: sie läugnen für das Charakteristische einer besonderen Philosophie halten, und diese sich durch solches Läugnen allein den Namen Idealismus verdienen kann.

Weil aber nach der ganzen Absicht dieses Idealismus das Ich in seiner empirischen Integrität bleiben soll, (denn eben darum wird das Ansich weggeschafft, weil um des Ich willen, das für sich bestehen soll, es auch außer demselben gedacht werden muß), — da er überhaupt sich zum Gesetz macht, das reine Bewußtseyn nur, sofern es im empirischen gegeben ist, anzuerkennen, dieses aber (das empirische) nicht ist ohne die Berührung der Objekte: so ist nothwendig, daß durch einen theoretisch unbegreiflichen Anstoß, oder auch vermöge unbegreiflicher das Ich einschließender Schranken so viel Affektionen in es gesetzt seyen, als den Objekten entsprechen. Diese

Seite des Ich ist die empfindende und zugleich praktische; durch die Anschauung, also in seiner Qualität als Intelligenz, deren innere Thätigkeit ein sich Hin- und Herbewegen ist, werden die Qualitäten der Glattheit, Rauheit, Süßigkeit oder Bitterkeit in den Raum, — die allgemeine Form des sich Hin- und Herbewegens, äußerlich angeschaut, — gesetzt, über Flächen verbreitet, und, mit einem Wort, zu konkreten Dingen ausgebildet.

Daß dergleichen Popularitäten, so wie eine solche Vorstellung der Natur, nach welcher sie in Affektionen wie grün und gelb u. s. w., und dazu producirten runden oder eckigten Objekten besteht, eine Naturphilosophie füglich entbehren machen, ist offenbar genug. Besonders bemerkenswerth aber ist die Einbildung, die Natur annihilirt zu haben dadurch, daß man die Accidenzen in ihrer ganzen empirischen Realität erhalten, und nur das Wesen oder die Substanz, dem sie inhäriren, in das Ich verpflanzt hat; als ob sie da nun nicht eben erst recht festsäßen, und ganz unvertilglich wären.

Es kann nicht zweifelhaft seyn, warum in dieser Form der Philosophie weder überhaupt eine Natur noch eine Naturphilosophie statuirt wird; — das Letztere nämlich nicht etwa, wie jene sich den Schein geben möchte, weil Naturphilosophie einen empirischen Realismus begründet, sondern vielmehr, weil sie den in den oben beschriebenen Affektionen des Ich begründeten empirischen Realismus für nichts hält, und auf das Ansich und Intelligible der Natur geht: nicht weil sie einen Gegensatz der Natur und des Ich, — ein Seyn der Natur außer dem Ich, — sondern weil sie eine absolute Identität behauptet, in der beide gemeinschaftlich versenkt werden: weil sie also weder in dem unbegreiflichen Anstoß, noch in den unbegreiflichen Schranken eine wahre Schranke erkennt, — und, mit einem Wort, absoluter Idealismus ist.

Wir müssen uns von der praktischen Seite jener Art der Philosophie noch genauer unterrichten, um ganz im Klaren zu

ſehen, welche Bewandniß es mit ihrem Idealismus in Bezug auf Dogmatismus hat.

Die Behauptung iſt: vom theoretiſchen Standpunkt aus ſey die Philoſophie Idealismus; auf dem praktiſchen ſtelle ſich der Realismus her, und trete in ſeine Rechte wieder ein.

Es iſt damit keineswegs auf ein wahres Erheben des Idealismus zur Abſolutheit, in welcher er den Realismus von ſelbſt begreift, demnach auf keine wahre Aufhebung des Gegenſatzes dieſer beiden abgeſehen. Da ferner jener praktiſche Standpunkt doch auch wieder ſeine theoretiſche Anſicht hat, — und nur das, was in Anſehung ſeiner ſpekulativ behauptet wird, kann ja wirkliche Philoſophie ſeyn: — ſo löſt ſich auch von dieſer Seite nothwendig das Ganze wieder in den Idealismus auf, der das Ich außer dem Abſoluten und demnach auch dieſes außer jenem hält.

Um die Frage aufs Rundeſte zu ſtellen: Was iſt es eigentlich, das dieſen Idealismus antreibt, den Realismus in der praktiſchen Philoſophie zu ſuchen? — Es iſt ſein Begriff von Realismus, nach welchem das Ich das Abſolute außer ſich haben muß, unabhängig von ſich, wenn es reell ſeyn ſoll.

Es giebt für ihn keine Realität des Abſoluten, als in dem Verhältniß der Sklaverei und Unterwerfung des Ich unter jenes. Das Abſolute muß in der Geſtalt des abſoluten Gebietens, das Ich in der Geſtalt des unbedingten An- und Aufnehmens dieſes Gebietens erſcheinen, wenn ſeine Vorſtellung von Realität realiſirt werden ſoll. Nur das Kategoriſche der Pflicht läßt mit ſich nicht jenes in der theoretiſchen Philoſophie getriebene Spiel treiben, daß es immer wieder als Gedankending in das Ich geſetzt, und dadurch ſein Produkt wird. Darum, weil es in dieſem Verhältniß die Qualität eines abſoluten Außer-dem-Ich behält, — iſt es reell!

Dazu gehört aber, daß es wirklich nie zur abſoluten Aufnahme jenes Kategoriſchen und Unendlichen in das Ich komme;

denn käme es dazu, ſo wäre der unumgänglich nothwendige und erwünſchte Gegenſatz des Ich und des Abſoluten aufgehoben. Das Abſolute wäre ja nun wieder im Ich geſetzt, alſo nicht mehr reell; es iſt alſo nothwendig, daß dieſes Verhältniß in einem unendlichen Progreſſus prolongirt werde, wenn das Syſtem bleiben ſoll: unmöglich alſo auch, daß in der Zeit eine Ewigkeit ſey, und das Endliche ſich die Unendlichkeit voraus nehme.

Weil aber die Empfindungen und Affektionen des Ich auch dazu gehören, daß es als Empiriſches, und demnach auch in der Entgegenſetzung und bloß relativen Einheit mit dem reinen Ich, welches das reine Wollen ſelbſt iſt, erhalten werde: ſo müſſen nun ferner dieſe Affektionen zum voraus ſo beſtimmt ſeyn, daß ſie den praktiſchen Zwecken der Vernunftweſen entſprechen. Das Licht iſt kein Durchbrechen des göttlichen Princips in der Natur, kein Symbol des ewigen der Natur eingebildeten Urwiſſens; es iſt, damit die, leiblich aus zäher und modifikabler Materie zuſammengeſetzten, Vernunftweſen, indem ſie mit einander ſprechen, zugleich einander ſehen können: ſo wie die Luft, damit, indem ſie einander ſehen, ſie zugleich mit einander ſprechen können. Dieſe Vernunftweſen, welche doch ſelbſt wieder eingeſchränkte Erſcheinungen der abſoluten Vernunft und eben ſo empiriſch ſind, als irgend ein Anderes, an deren Thun und Treiben man auch keinen Grund erkennen kann, warum ſie eben dieſe Priorität behaupten, ſind demnach der allgemeine Stock im Univerſum, dem die geſammte Endlichkeit inokulirt iſt. Welches aber die abſolute Identität ſey, worin jedem Vernunftweſen ſeine allgemeine und beſondere Beſchränktheit prädeterminirt, und in der auch die Natur zuletzt allein begriffen iſt, — wird ſich aus dem Folgenden ergeben.

Wie die nordiſch-barbariſchen Sprachen für das Abſolute keinen andern Ausdruck haben, als der von gut hergenommen iſt, ſo iſt die moraliſche Weltordnung, nur paraphraſtiſch, Aus-

druck einer gleichen, — nicht Sprach-, ſondern philoſophiſchen Armuth. Indem das Abſolute ſtatt der ſpekulativen eine rein moraliſche Bedeutung bekommt, geht dieſelbe nothwendig auf Alles über. Daß auch das Univerſum auf eine moraliſch bedingte Welt reducirt und alle übrige Schönheit und Herrlichkeit der Natur in dergleichen Beziehungen aufgelöſt wird, hat keine Bedeutung; da dieſe doch großentheils nur aus Glattheit und Rauheit, Grünheit und Gelbheit, wozu wir das Glatte und Rauhe, Grüne und Gelbe erſt produciren, beſteht.

Es giebt keine andere Idee Gottes, als die angegebene, weil er nur in dieſer Beziehung, der der Pflicht, ewig außer dem Ich bleibt. Nur in einer ſittlichen Ordnung auch kann die Natur entworfen ſeyn und Realität haben; denn nur in ihr kann jedem Individuum die allgemeine und beſondere Beſchränktheit beſtimmt ſeyn, kraft welcher es ſich ſelbſt ſeine Welt entwirft: da dieſe überhaupt die Sphäre ſeiner Pflicht, und ohne den kategoriſchen Imperativ überall keine Welt iſt.

Die wahrhaft ſpekulative Frage bleibt dabei noch immer unbeantwortet: nämlich wie das ſchlechthin Eine, der ſchlechthin einfache ewige Wille, aus dem Alles ausfließt, ſich in eine Vielheit, und aus der Vielheit wiedergeborne Einheit, — eine moraliſche Welt, — ausbreite. Zur Auflöſung dieſer Frage thut es nichts, daß das ſchlechthin Eine als ein Wille dargeſtellt wird; ſolche ideelle Beſtimmungen ſind für die Philoſophie gänzlich zufällig, und bringen die Spekulation nicht von der Stelle.

Jene Frage wäre eine unumgängliche, unvermeidliche Aufgabe, wenn dieſe Philoſophie, das was für ſie das Abſolute iſt, wirklich auch zum Prinzip machte; wovor ſie ſich aber wohl hütet. Sie hat die Bequemlichkeit, ſich die ganze Endlichkeit mit dem Ich gleich geben zu laſſen, und mit dem Dogmatismus auch dieſes gemein, daß das Abſolute für ſie ein Reſultat, ein zu Begründendes iſt; und wenn jener auf Gott nur aus der Welt ſchließt, die er ohne ihn nicht begriffe, ſo nimmt

dagegen dieſe, Idealismus genannte, Form der Philoſophie Gott nur an, um die moraliſchen Zwecke reimen zu können, alſo keineswegs um ſeiner ſelbſt willen. Gott möchte immerhin nicht ſeyn, wenn man nur ohne ihn in der moraliſchen Welt fertig würde, ſo wie dort, wenn man ohne ihn die Welt überhaupt erklären könnte. Er iſt nicht um ſeiner eigenen Abſolutheit willen, als die Idee aller Ideen, die durch ſich ſelbſt die abſolute Realität unmittelbar in ſich begreift, ſondern in einer noch dazu einſeitigen Beziehung auf die Vernunftweſen.

Nur daß ſie der uralten Entzweiung eine neue Form gegeben hat, iſt das Charakteriſtiſche dieſer Philoſophie — (ſolcher Formen kann es unzählige geben; keine beſteht, jede trägt die Vergänglichkeit in ſich ſelbſt); — ſie kann nichts Bleibendes gründen. Ein Enthuſiasmus, der ſich groß dünkt, wenn er ſein Ich dem wilden Sturme der Elemente, den tauſendmal tauſend Sonnen und den Trümmern des Weltalls — in Gedanken — entgegenſtellt, macht ſie populär: und zu einer, übrigens tauben und hohlen, Frucht der Zeit, deren Geiſt dieſe leere Form eine Zeit lang emporgetragen hat, bis ſie, wie ſeine eigene Ebbe eintritt, mit ihm zugleich zurückſinkt.

Was bleibt, iſt nur, was alle Entzweiung aufhebt; denn nur dieſes iſt wahrhaft Eins und unwandelbar daſſelbe. Einzig aus dieſem kann ſich ein wahres Univerſum des Wiſſens, eine Alles befaſſende Geſtaltung entwickeln. Nur was aus der abſoluten Einheit des Unendlichen und Endlichen hervorgeht, iſt unmittelbar durch ſich ſelbſt der ſymboliſchen Darſtellung fähig; fähig alſo auch deſſen, wohin jede wahre Philoſophie ſtrebt, in der Religion objektiv, ein ewiger Quell neuer Anſchauung, und ein allgemeiner Typus alles desjenigen zu werden, worin das menſchliche Handeln die Harmonie des Univerſums auszudrücken und abzubilden beſtrebt iſt.

II.

Das Vorhergehende zeigt deutlich das Verhältniß der Naturphiloſophie zu einem ſolchen Idealismus, der zwar die ſinnliche Realität läugnet, übrigens aber mit allen Gegenſätzen des Dogmatismus behaftet bleibt.

Da es ſich beweiſen läßt, daß (wenige große Erſcheinungen ausgenommen, die hier nicht in Anſchlag kommen können, da ſie allgemein mißkannt und verfolgt worden ſind) alle neueren Veränderungen der Philoſophie und der Anſicht des Univerſums, ſeit dem Dualismus des Carteſius, (in welchem ſich die längſt vorhandene Entzweiung, nur mit Bewußtſeyn und wiſſenſchaftlich, ausgeſprochen hat), nur verſchiedene Formen der Einen unüberwundenen und der bisherigen Kultur unüberwindlichen Entgegenſetzung waren, — da im Gegentheil Naturphiloſophie durchaus nur aus einem Syſtem der abſoluten Identität hervorgehen und in einem ſolchen begriffen und erkannt werden kann: — ſo iſt um ſo weniger zu verwundern, daß ſie auch in dem, was man die allgemeinen Intereſſen der Menſchheit zu nennen pflegt, und was von der Philoſophie gleichſam das Allgemeingut iſt, überall Widerſpruch antreffen wird.

Nur ein gänzliches Mißkennen der Richtung unſerer Philoſophie kann daraus, daß wir die religiöſe und ſittliche Beziehung, welche der Philoſophie in den bisherigen Syſtemen gegeben wird, abſolut verwerfen müſſen, den Schluß ziehen, daß wir dieſe Beziehung überhaupt verwerfen. Es findet das gerade Gegentheil Statt. Weil wir eine Philoſophie, die nicht in ihrem Princip ſchon Religion iſt, auch nicht für Philoſophie anerkennen: verwerfen wir eine Erkenntniß des Abſoluten, die aus der Philoſophie nur als Reſultat hervorgeht, die Gott nicht an ſich, ſondern in einer empiriſchen Beziehung denkt. Aus dem Grunde eben, weil uns der Geiſt der Sittlichkeit und der Philoſophie Einer und derſelbe iſt: verwerfen wir eine Lehre,

welcher zufolge das Intellektuelle wie die Natur nur Mittel der Sittlichkeit, und eben darum an ſich ſelbſt von dem innern Weſen der Sittlichkeit entblößt ſeyn müßte.

Wir bemerken, zum Verſtändniß des Folgenden, daß es uns unmöglich iſt, Religion, als ſolche, ohne hiſtoriſche Beziehung zu denken; und es wird darin nichts Befremdendes ſeyn, wenn man ſich überhaupt gewöhnt hat, das Hiſtoriſche aus dem Geſichtspunkt höherer Begriffe anzuſehen, und ſich von den Verhältniſſen der empiriſchen Nothwendigkeit, welche das gemeine Wiſſen darin erkennt, zu der unbedingten und ewigen Nothwendigkeit zu erheben, durch die Alles, was überhaupt in der Geſchichte, ebenſo wie Alles, was in dem Lauf der Natur wirklich wird, vorher beſtimmt iſt. Es iſt kein Zufall, eben ſo wenig eine bedingte Nothwendigkeit, daß der allgemeine Geiſt der Religion der ſpätern Welt dieſer beſtimmte iſt; und wenn er in einer Geiſtesrichtung, die einer vor uns untergegangenen Welt angehörte, ſeinen Gegenſatz hat, ſo iſt dieß in dem allgemeinen Plan der Schickſale der Welt und den ewigen Geſetzen, welche die Laufbahn der menſchlichen Geſchichte beſtimmen, vorgezeichnet und gegründet.

Der Keim des Chriſtenthums war das Gefühl einer Entzweiung der Welt mit Gott; ſeine Richtung war die Verſöhnung mit Gott, nicht durch eine Erhebung der Endlichkeit zur Unendlichkeit, ſondern durch eine Endlichwerdung des Unendlichen, durch ein Menſchwerden Gottes. Das Chriſtenthum ſtellte dieſe Vereinung für den erſten Moment ſeiner Erſcheinung als einen Gegenſtand des Glaubens auf. Glauben iſt die innere Gewißheit, die ſich die Unendlichkeit vorausnimmt, und das Chriſtenthum ſelbſt deutete durch dieſe Zurückführung ſich ſelbſt als einen Keim an, der ſeine Entwickelung erſt in der unendlichen Zeit mit den Beſtimmungen der Welt haben ſollte. Einzelne Abweichungen von der Richtung dieſes Glaubens, und überhaupt Zwiſchenzuſtände können in Bezug auf das Ganze

nicht in Betracht kommen; wir haben unſern Blick nur auf die allgemeinen und großen Erſcheinungen zu heften.

Alle Symbole des Chriſtenthums zeigen die Beſtimmung, die Identität Gottes mit der Welt in Bildern vorzuſtellen. Die dem Chriſtenthum eigenthümliche Richtung iſt die der Anſchauung Gottes im Endlichen: ſie entſpringt aus dem Innerſten ſeines Weſens, und iſt nur in ihm möglich; denn daß dieſe Richtung einzeln auch vor und außer dem Chriſtenthum war, beweiſt nur ſeine Allgemeinheit und Nothwendigkeit, und daß auch die hiſtoriſchen Gegenſätze, wie alle andere, nur auf einem Vorherrſchen beruhen.

Wir können dieſen auf das Anſchauen des Unendlichen im Endlichen gerichteten Sinn allgemein Myſticismus nennen. Nichts beweiſt auffallender, daß der Myſticismus die nothwendige durch den innerſten Geiſt des Chriſtenthums vorgeſchriebene Anſchauungsweiſe iſt, als daß er ſelbſt in dem Entgegengeſetzteſten, wie der Proteſtantismus, wieder in neuen, und zum Theil nur dunkleren Formen durchbrach. Wenn die Myſtiker des Chriſtenthums in der herrſchenden Meinung Widerſpruch fanden, und ſelbſt als Irrgläubige betrachtet und ausgeſtoßen wurden: ſo war es, weil ſie den Glauben in ein Schauen verwandelten, und die noch nicht reife Frucht der Zeit zum Voraus brechen wollten. Und wenn das allgemeine Streben der modernen Zeit dahin gegangen iſt, den Gegenſatz, der im Glauben (welcher kein Wiſſen iſt) beſteht, objektiv: im Unglauben, ſubjektiv (demnach vollkommen) zu erhalten; ſo kann das nichts gegen die erſte Richtung beweiſen, welche im Glauben ſelbſt auf das Schauen als ein Gewiſſes, Zukünftiges deutete.

Den höchſten Punkt des Gegenſatzes mit dem Heidenthum macht die Myſtik im Chriſtenthum. In demſelben iſt die eſoteriſche Religion ſelbſt die öffentliche, und umgekehrt; dagegen ein großer Theil der Vorſtellungen in den Myſterien der Heiden ſelbſt mythiſcher Natur war. Sehen wir von den dunkleren

Gegenſtänden der letzten ab, ſo war die ganze Religion, wie die Poeſie der Griechen, frei von allem Myſticismus. Und vielleicht war es im Chriſtenthum eben zur vollkommneren Ausbildung ſeiner erſten Richtung nothwendig, daß die, ſich mehr und mehr der Poeſie nähernde, kryſtallhelle Myſtik des Katholicismus durch die Proſa des Proteſtantismus verdrängt werden mußte, innerhalb deſſen erſt der Myſticismus in der ausgebildetſten Form ausgeboren wurde.

Die beſtimmte Entgegenſetzung des Chriſtenthums und Heidenthums verſtattet uns, dieſelben als zwei einander entgegenſtehende Einheiten zu betrachten, die ſich nur durch die Richtung von einander unterſcheiden. Die Einheit des letzteren war die unmittelbare Göttlichkeit des Natürlichen, die abſolute Aufnahme oder Einbildung des Endlichen ins Unendliche. Wenn man da, wo die zwei Gegenſätze unmittelbar in Eins fallen, von einer Richtung reden kann, ſo ging die religiöſe und poetiſche Anſchauung im Heidenthum vom Endlichen aus, und endete im Unendlichen. Faßt man die griechiſche Mythologie von der endlichen Seite auf, ſo erſcheint ſie durchaus bloß als ein Schematismus des Endlichen oder der Natur; nur in der Einheit, die ſie in der Unterordnung unter die Endlichkeit gleichwohl erreicht hat, iſt ſie ſymboliſch. Der Charakter des Chriſtenthums, von der Seite des Unendlichen aufgefaßt, iſt der Charakter der Reflexion; ſeine Einheit iſt Einbildung des Unendlichen ins Endliche, Anſchauung des Göttlichen im Natürlichen. Daß die Aufgabe des Chriſtenthums in einer größeren Ferne liegt, und ihre Auflöſung eine unbeſtimmbare Zeit zu fordern ſcheint, liegt ſchon in ihrer Natur. Die Einheit, welche der griechiſchen Mythologie zu Grunde liegt, kann als eine noch unaufgehobene Identität angeſehen werden; ſie iſt die, von welcher die erſte Anſchauung ausgeht, ihre Herrſchaft kann, wie das Alter der Unſchuld, nur kurze Zeit dauern, ſie muß unwiederbringlich verloren erſcheinen. Die Aufgabe des Chriſtenthums ſetzt die ab-

solute Trennung schon voraus, das Endliche in der Unendlichkeit ist das Angeborene, das Unendliche im Gegensatz mit der Endlichkeit ist durch Freiheit, und trennt sich, wenn es sich trennt, absolut. Der Moment der Vereinigung kann mit dem der Entzweiung nicht zusammenfallen; es sind zwischen der Trennung und Zurückrufung des unendlichen Begriffs aus der unendlichen Flucht nothwendige Zwischenzustände, welche die Bedeutung und die Richtung des Ganzen nicht bestimmen können.

Wie überhaupt alle Entgegengesetzte aufhören, es zu seyn, so wie jedes für sich in sich absolut ist: so ist nicht zu zweifeln, daß auch in der Richtung, die dem Christenthum vorgeschrieben ist, die andere Einheit, welche die der Aufnahme des Unendlichen ins Endliche ist, sich in die Heiterkeit und Schönheit der griechischen Religion verklären könne. Das Christenthum als Gegensatz ist nur der Weg zur Vollendung: in der Vollendung selbst hebt es sich als Entgegengesetztes auf; dann ist der Himmel wahrhaft wieder gewonnen, und das absolute Evangelium verkündet.

Es ist keine Religion ohne die eine oder die andere der beiden Anschauungen, ohne die unmittelbare Vergötterung des Endlichen, oder das Schauen Gottes im Endlichen. Dieser Gegensatz ist der einzig mögliche in der Religion; darum giebt es nur Heidenthum und Christenthum: außer diesen beiden ist nichts, als die, beiden gemeinschaftliche, Absolutheit. Jenes sieht unmittelbar in dem Göttlichen und den geistigen Urbildern das Natürliche: dieses sieht durch die Natur, als den unendlichen Leib Gottes, bis in das Innerste und den Geist Gottes. Für beide ist die Natur Grund und Quell der Anschauung des Unendlichen.

Ob dieser Moment der Zeit, welcher für alle Bildungen der Zeit und die Wissenschaften und Werke der Menschen ein so merkwürdiger Wendepunkt geworden ist, es nicht auch für die Religion seyn werde, und die Zeit des wahren Evangeliums

der Versöhnung der Welt mit Gott sich in dem Verhältniß nähere, in welchem die zeitlichen und bloß äußeren Formen des Christenthums zerfallen und verschwinden, — ist eine Frage, die der eigenen Beantwortung eines jeden, der die Zeichen des Künftigen versteht, überlassen werden muß.

Die neue Religion, (die schon sich in einzelnen Offenbarungen verkündet), welche Zurückführung auf das erste Mysterium des Christenthums und Vollendung desselben ist, wird in der Wiedergeburt der Natur zum Symbol der ewigen Einheit erkannt. Die erste Versöhnung und Auflösung des uralten Zwistes muß in der Philosophie gefeiert werden, deren Sinn und Bedeutung nur der faßt, welcher das Leben der neuerstandenen Gottheit in ihr erkennt.

III.

Die Betrachtung der Philosophie von dem allgemeinen historischen Standpunkt aus würde für Manche wenigstens den Nutzen haben, sie über die engen Formen ihres Philosophirens, in welchen sie die Grenzen des allgemeinen Geistes gesteckt zu haben glauben, ins Klare zu setzen. Anderen würde sie, bei dem Unvermögen, sich aus freier Selbstthätigkeit zu Ideen zu erheben, wenigstens einen allgemeineren Maaßstab der Beurtheilung angeben, als die auf den engen Kreis der gegenwärtigen Zeit eingeschränkte Kenntniß der Formen und Richtungen der Philosophie.

Durch dieselbe Wendung, welche zum Princip der Philosophie die absolute Entzweiung gemacht hat, wurde auch die Betrachtungsweise der Natur bestimmt, welche in der neueren Zeit die herrschende ist. Auch in dem Verhältniß, welches die Wissenschaft der Alten zur Natur hat, drückt sich die noch unaufgehobene Identität aus; jene beschränkte sich auf Beobachtung, weil diese allein die Gegenstände in ihrer Integrität und Ungetrenntheit aufnimmt. Die Kunst zu isoliren, und die Na-

ſolute Trennung ſchon voraus, das Endliche in der Unendlichkeit iſt das Angeborene, das Unendliche im Gegenſatz mit der Endlichkeit iſt durch Freiheit, und trennt ſich, wenn es ſich trennt, abſolut. Der Moment der Vereinigung kann mit dem der Entzweiung nicht zuſammenfallen; es ſind zwiſchen der Trennung und Zurückrufung des unendlichen Begriffs aus der unendlichen Flucht nothwendige Zwiſchenzuſtände, welche die Bedeutung und die Richtung des Ganzen nicht beſtimmen können.

Wie überhaupt alle Entgegengeſetzte aufhören, es zu ſeyn, ſo wie jedes für ſich in ſich abſolut iſt: ſo iſt nicht zu zweifeln, daß auch in der Richtung, die dem Chriſtenthum vorgeſchrieben iſt, die andere Einheit, welche die der Aufnahme des Unendlichen ins Endliche iſt, ſich in die Heiterkeit und Schönheit der griechiſchen Religion verklären könne. Das Chriſtenthum als Gegenſatz iſt nur der Weg zur Vollendung: in der Vollendung ſelbſt hebt es ſich als Entgegengeſetztes auf; dann iſt der Himmel wahrhaft wieder gewonnen, und das abſolute Evangelium verkündet.

Es iſt keine Religion ohne die eine oder die andere der beiden Anſchauungen, ohne die unmittelbare Vergötterung des Endlichen, oder das Schauen Gottes im Endlichen. Dieſer Gegenſatz iſt der einzig mögliche in der Religion; darum giebt es nur Heidenthum und Chriſtenthum: außer dieſen beiden iſt nichts, als die, beiden gemeinſchaftliche, Abſolutheit. Jenes ſteht unmittelbar in dem Göttlichen und den geiſtigen Urbildern das Natürliche: dieſes ſteht durch die Natur, als den unendlichen Leib Gottes, bis in das Innerſte und den Geiſt Gottes. Für beide iſt die Natur Grund und Quell der Anſchauung des Unendlichen.

Ob dieſer Moment der Zeit, welcher für alle Bildungen der Zeit und die Wiſſenſchaften und Werke der Menſchen ein ſo merkwürdiger Wendepunkt geworden iſt, es nicht auch für die Religion ſeyn werde, und die Zeit des wahren Evangeliums

der Verſöhnung der Welt mit Gott ſich in dem Verhältniß nähere, in welchem die zeitlichen und bloß äußeren Formen des Chriſtenthums zerfallen und verſchwinden, — iſt eine Frage, die der eigenen Beantwortung eines jeden, der die Zeichen des Künftigen verſteht, überlaſſen werden muß.

Die neue Religion, (die ſchon ſich in einzelnen Offenbarungen verkündet), welche Zurückführung auf das erſte Myſterium des Chriſtenthums und Vollendung deſſelben iſt, wird in der Wiedergeburt der Natur zum Symbol der ewigen Einheit erkannt. Die erſte Verſöhnung und Auflöſung des uralten Zwiſtes muß in der Philoſophie gefeiert werden, deren Sinn und Bedeutung nur der faßt, welcher das Leben der neuerſtandenen Gottheit in ihr erkennt.

III.

Die Betrachtung der Philoſophie von dem allgemeinen hiſtoriſchen Standpunkt aus würde für Manche wenigſtens den Nutzen haben, ſie über die engen Formen ihres Philoſophirens, in welchen ſie die Grenzen des allgemeinen Geiſtes geſteckt zu haben glauben, ins Klare zu ſetzen. Anderen würde ſie, bei dem Unvermögen, ſich aus freier Selbſtthätigkeit zu Ideen zu erheben, wenigſtens einen allgemeineren Maaßſtab der Beurtheilung angeben, als die auf den engen Kreis der gegenwärtigen Zeit eingeſchränkte Kenntniß der Formen und Richtungen der Philoſophie.

Durch dieſelbe Wendung, welche zum Princip der Philoſophie die abſolute Entzweiung gemacht hat, wurde auch die Betrachtungsweiſe der Natur beſtimmt, welche in der neueren Zeit die herrſchende iſt. Auch in dem Verhältniß, welches die Wiſſenſchaft der Alten zur Natur hat, drückt ſich die noch unaufgehobene Identität aus; jene beſchränkte ſich auf Beobachtung, weil dieſe allein die Gegenſtände in ihrer Integrität und Ungetrenntheit aufnimmt. Die Kunſt zu iſoliren, und die Na-

tur unter künſtlich veranſtalteten Verbindungen und Trennungen zu beobachten, iſt eine Erfindung der ſpäteren Kultur. Wenn aber auch die gemeine Geſchäftigkeit der Empirie eine völlig blinde iſt, ſo war der erſte Strahl, der ſie allgemeiner geweckt hat, und der den edleren Trieb zur Erforſchung der Natur unterhielt, jener dem Gefühl der ſpäteren Welt tief eingeprägte Inſtinkt, das entflohene Leben in die Natur zurückzurufen. Der Enthuſiasmus, mit welchem alle lebendigen Erſcheinungen der allgemeinen Natur, welche von den Alten faſt nicht gekannt und wenig geachtet wären, von den Neueren als ſoviel Zeugen des in der Natur verſchloſſenen Lebens aufgenommen wurden, — zeigt von der einen Seite zwar die urſprüngliche Rohheit der letzten im Gegenſatz gegen die Bildung der erſten, aber zugleich auch die unwiderſtehliche Nothwendigkeit, mit der dem menſchlichen Geiſt dieſe Richtung aufgedrungen wurde.

Es iſt keine Ausſicht, aus dem ungebildeten Ernſt und der trüben Empfindſamkeit der modernen Betrachtung der Natur wieder zu der Heiterkeit und Reinheit der griechiſchen Naturanſchauung zurückzukehren, als auf dem Einen Wege: der Wiederherſtellung der verlorenen Identität durch die Spekulation, und Wiederaufhebung der Entzweiung in einer höheren Potenz, da zu der erſten, nachdem ſie einmal überſchritten, zurückzukehren verſagt iſt.

Enge Geiſter, die den großen Zuſammenhang der allgemeinen Bildung und der Formen, in denen ſie ſich ausdrückt, nicht begreifen, mögen über die Naturphiloſophie vorerſt das Urtheil der Irreligion ſprechen oder hervorrufen: ſie wird nichts deſto weniger ein neuer Quell der Anſchauung und Erkenntniß Gottes werden. Noch wohlfeiler iſt der Vorwurf der Nicht- oder Unſittlichkeit, mit dem ein mark- und kraftloſes Reden von Moralität, aus dem alle Idee Gottes entfernt iſt, erſt die Religion verdrängt hat, und nun auch die Philoſophie zu verdrän-

gen verſucht. Die wiſſenſchaftliche Rohheit, die mit dieſem Moraliſiren verbunden iſt, begreift die Einheit des Ichs und der Natur, demnach die Naturphiloſophie empiriſch als Naturalismus, wie dagegen den Idealismus als Egoismus. Aus wahrer ſittlicher Energie muß eine Philoſophie entſpringen, die ganz aus reiner Vernunft und nur in den Ideen iſt; jenes Vorſchieben der Sittlichkeit iſt aber gegen die Vernunft und Spekulation gerichtet. Sittlichkeit im Princip iſt Befreiung der Seele von dem Fremd- und Stoffartigen, Erhebung zum Beſtimmtſeyn durch reine Vernunft ohne andere Beimiſchung. Dieſelbe Reinigung der Seele iſt die Bedingung zur Philoſophie. Die ſittliche und die intellektuelle Beziehung aller Dinge iſt inſofern wieder Eine und dieſelbe; es iſt die Beziehung auf die reine, ſchlechthin allgemeine Vernunft, ohne Stoff, ohne Dazwiſchentretendes oder fremde Vermittelung.

Die wahrhaft ſittliche Betrachtung der Natur iſt demnach auch die wahrhaft intellektuelle, und umgekehrt. Die ſittliche Beziehung, welche die intellektuelle ausſchließt, iſt auch keine ſittliche mehr. Beide ſind Eins im Princip, keine geht der anderen wahrhaft vor oder nach; nur empiriſch erſcheint es ſo: das Sittliche iſt unſerem Werden in der Zeit nach das Erſte, wodurch wir in die Intellektualwelt eingreifen, und uns in ihr erkennen. Das angeborene Wiſſen iſt nur eine Einbildung des Unendlichen oder Allgemeinen in das Beſondere unſerer Natur: die ſittliche Anforderung geht unmittelbar durch ſich ſelbſt auf die Hineinbildung unſeres Beſonderen in das rein Allgemeine, das Weſen, das Unendliche; aber dieſer Gegenſatz des Wiſſens mit dem Sittlichen beſteht auch nur für das Wiſſen und Handeln in der Zeit. Das wahre Wiſſen wendet ſich von dem bloßen Widerſchein des Unendlichen im Endlichen ab und zu dem Anſich oder Urwiſſen; und in dieſer Richtung iſt es nicht ohne die vollendete Einbildung oder Auflöſung des Beſonderen im Allgemeinen, d. h. ohne die ſittliche Reinheit der Seele.

oder mit Bewußtſeyn — etwas Fremdartiges, einen Stoff oder dergleichen einſchieben, werden nie wahrhaft von jener Schranke befreit werden, und das Endliche und den Leib, als ein Poſitives und wahrhaft Wirkliches, immerfort mit ſich ſchleppen. Der wahre Triumph und die letzte Befreiung der Seele liegt allein im abſoluten Idealismus, im abſoluten Tod des Reellen als ſolchen.

Die Läſterer, welche das ſittliche Princip der Philoſophie verläumden, kennen weder das Ziel noch die Stufen der Seele, durch welche ſie zur Läuterung gelangt. Das Erſte, was ſie erfährt, iſt die Sehnſucht; denn die Natur, um in ſich den Abdruck des unſterblichen Weſens zu empfangen, iſt nothwendig zugleich das Grab der Vollkommenheit. Die Seele, welche den Verluſt des höchſten Gutes gewahr wird, eilt, der Ceres gleich, die Fackel an dem flammenden Berg zu entzünden, die Erde zu durchforſchen, alle Tiefen und Höhen zu durchſpähen, — umſonſt, bis ſie ermüdet endlich in Eleuſis anlangt. Dieſes iſt die zweite Stufe; allein nur die allſehende Sonne offenbart den Hades als den Ort, der das ewige Gut vorenthält. Die Seele, welcher dieſe Offenbarung widerfährt, geht zur letzten Erkenntniß über, ſich zum ewigen Vater zu wenden. Die unauflösliche Verkettung zu löſen, vermag auch der König der Götter nicht; aber er verſtattet der Seele, ſich des verlorenen Guts in den Bildungen zu freuen, welche der Strahl des ewigen Lichts durch ihre Vermittelung dem finſteren Schooß der Tiefe entreißt.

Die Wiſſenſchaft des Naturrechts iſt gleich anderen Wiſſenſchaften, als Mechanik, Phyſik, zwar längſt als eine weſentlich philoſophiſche Wiſſenſchaft, und weil die Philoſophie Theile haben muß, als ein weſentlicher Theil derſelben anerkannt worden; aber ſie hat mit den anderen das gemeinſchaftliche Schickſal gehabt, daß das Philoſophiſche der Philoſophie allein in die Metaphyſik verlegt, und ihnen wenig Antheil daran vergönnt, ſondern daß ſie, in ihrem beſonderen Princip, ganz unabhängig von der Idee gehalten wurden. Die als Beiſpiele angeführten Wiſſenſchaften ſind endlich gezwungen worden, mehr oder weniger ihrer Entfernung von der Philoſophie geſtändig zu ſeyn; ſo daß ſie das, was Erfahrung genannt zu werden pflegt, für ihr wiſſenſchaftliches Princip anerkennen: hiermit auf die Anſprüche, wahrhafte Wiſſenſchaften zu ſeyn, Verzicht thun, und ſich begnügen, aus einer Sammlung empiriſcher Kenntniſſe zu beſtehen, und ſich der Verſtandesbegriffe, bittweiſe und ohne damit etwas Objektives behaupten zu wollen, zu bedienen.

Wenn ſolches, was ſich philoſophiſche Wiſſenſchaft genannt, aus der Philoſophie und aus der Kategorie der Wiſſenſchaft überhaupt zuerſt wider ſeinen Willen ausgeſchloſſen worden iſt, und alsdann dieſe Stellung ſich am Ende hat gefallen laſſen: ſo hat dieſe Ausſchließung nicht darin ihren Grund, daß jene ſogenannten Wiſſenſchaften nicht von der Wiſſenſchaft der Philoſophie ſelbſt ausgegangen und in dem bewußten Zuſammenhang mit ihr ſich nicht gehalten haben. Denn es iſt jeder Theil

der Philoſophie in ſeiner Einzelnheit fähig, eine ſelbſtſtändige Wiſſenſchaft zu ſeyn, und eine vollkommene innere Nothwendigkeit zu gewinnen, weil das, wodurch ſie wahrhafte Wiſſenſchaft iſt, das Abſolute iſt. In welcher Geſtalt es allein das eigenthümliche Princip iſt, welches über der Sphäre ihres Erkennens und ihrer Freiheit liegt, und in Beziehung auf welches ſie einer äußeren Nothwendigkeit angehört; aber von dieſer Beſtimmtheit bleibt die Idee ſelbſt frei, und vermag ſich in dieſer beſtimmten Wiſſenſchaft ſo rein zu reflektiren, als das abſolute Leben in jedem Lebendigen ſich ausdrückt: ohne daß das Wiſſenſchaftliche einer ſolchen Wiſſenſchaft, oder ihre innere Vernünftigkeit ſich zum Tage heraus in die reine Form der Idee erhübe, welche das Weſen jeder Wiſſenſchaft, und in der Philoſophie, als der abſoluten Wiſſenſchaft, als dieſe reine Idee iſt. Von jener eigenen und doch freien wiſſenſchaftlichen Ausbildung einer Wiſſenſchaft giebt die Geometrie ein glänzendes, von den anderen Wiſſenſchaften beneidetes Beiſpiel. Eben ſo iſt es auch nicht darum, daß den Wiſſenſchaften, welche wie die obengenannten beſchaffen ſind, alle Realität abgeſprochen werden muß, weil ſie eigentlich empiriſch ſeyen. Denn wie jeder Theil oder jede Seite der Philoſophie eine ſelbſtſtändige Wiſſenſchaft zu ſeyn fähig iſt: ſo iſt jede unmittelbar damit auch ein ſelbſtſtändiges und vollendetes Bild, und kann in der Geſtalt eines Bildes von einer Anſchauung, welche rein und glücklich ſich der Verunreinigung mit fixen Begriffen enthält, aufgenommen und dargeſtellt werden.

Die Vollendung der Wiſſenſchaft aber erfordert, daß eben ſowohl die Anſchauung und das Bild mit dem Logiſchen vereinigt, und in das rein Ideelle aufgenommen ſey: als daß der abgeſonderten obzwar wahrhaften Wiſſenſchaft ihre Einzelnheit genommen, und ihr Princip nach ſeinem höheren Zuſammenhang und Nothwendigkeit erkannt, und eben dadurch ſelbſt vollkommen befreit werde. Wodurch es allein auch möglich iſt, die

Grenzen der Wissenschaft zu erkennen, über welche sie ohne dieses in Unwissenheit seyn muß; weil sie sonst über sich selbst stehen und die Natur ihres Princips nach seiner Bestimmtheit in der absoluten Form erkennen müßte. Denn aus dieser Erkenntniß würde für sie unmittelbar die Erkenntniß und Gewißheit der Ausdehnung der Gleichheit ihrer verschiedenen Bestimmtheiten folgen. So aber kann sie gegen ihre Grenzen nur empirisch sich verhalten, und muß bald falsche Versuche machen, sie zu überschreiten, bald sie enger meinen, als sie sind, und darum ganz unerwartete Erweiterungen erleben; wie die Geometrie ebenfalls, — welche z. B. zwar die Inkommensurabilität des Diameters und der Seite des Quadrats, aber nicht die des Diameters und der Peripherie eines Kreises zu erweisen weiß, *) — noch mehr die Arithmetik, und am Meisten die Vereinigung beider die größten Beispiele vom Herumtappen der Wissenschaft im Dunkeln an den Grenzen giebt.

Wenn die kritische Philosophie auf theoretische Wissenschaften die wichtige negative Wirkung gehabt hat, das Wissenschaftliche an ihnen, als etwas nicht Objektives, sondern dem Mittelding zwischen Nichts und Realität, der Vermischung von Seyn

*) Fichte thut sich (in der Einl. zum Naturr.) auf die Einfachheit der Einsicht in den Grund der letzteren Inkommensurabilität etwas zu gute: „krumm sey nämlich im Ernste nicht gerade." Die Oberflächlichkeit dieses Grundes erhellt von sich selbst; und widerlegt sich auch unmittelbar durch die erste Inkommensurabilität des Diameters und der Seite des Quadrats, welche beide gerade sind, so wie durch die Quadratur der Parabel. Was die Hülfe betrifft, die ebendaselbst bei „gesundem Menschenverstand" gegen die mathematische Unendlichkeit gesucht wird, daß „ein Vieleck von unendlich vielen Seiten eben darum, weil es ein Vieleck von unendlich vielen Seiten ist, nicht gemessen werden könne;" so müßte theils eben dieselbe Hülfe gegen den unendlichen Progreß, in welchem die absolute Idee sich realisiren soll, zu Gebote stehen: theils ist damit über die Hauptsache, die positive Unendlichkeit, welche nicht unendliche Menge, sondern Identität ist, nichts bestimmt, ob diese zu setzen ist; — was ebenso viel heißt, als daß über Kommensurabilität oder Inkommensurabilität nichts bestimmt ist.

und Nichtſeyn angehörig zu erweiſen, und ihr Geſtändniß herbeizuführen, daß ſie nur im empiriſchen Meinen ſind: ſo iſt ihr Poſitives von dieſer Seite deſto ärmer ausgefallen, und nicht vermögend geweſen, jene Wiſſenſchaften der Philoſophie wieder zu geben. Dagegen hat ſie das Abſolute ganz in die praktiſche Philoſophie gelegt, und in dieſer iſt ſie poſitives oder dogmatiſches Wiſſen. Wir müſſen die kritiſche Philoſophie, welche ſich auch transcendentalen Idealismus nennt, wie überhaupt, ſo beſonders im Naturrecht als den Kulminationspunkt desjenigen Gegenſatzes betrachten, der (wie die Kreiſe auf der Oberfläche des Waſſers von dem Punkt an, wo es bewegt wird, ſich koncentriſch ausbreiten, endlich in kleinen Bewegungen die Beziehung auf einen Mittelpunkt verlieren und unendlich werden) ſich in früheren wiſſenſchaftlichen Beſtrebungen aus der Verſchloſſenheit der Barbarei von ſchwächeren Anfängen immer mehr vergrößerte, bis er in der kritiſchen Philoſophie durch den abſoluten Begriff der Unendlichkeit ſich ſelbſt verſtändigte, und als Unendlichkeit auch ſich aufhebt.

Den früheren Behandlungsarten des Naturrechts, und demjenigen, was für verſchiedene Principien deſſelben angeſehen werden müßte, muß daher für das Weſen der Wiſſenſchaft alle Bedeutung abgeſprochen werden; weil ſie zwar im Gegenſatze und in der Negativität, aber nicht in der abſoluten Negativität, oder in der Unendlichkeit ſind, welche allein für die Wiſſenſchaft iſt, ſondern ſo wenig das Poſitive als das Negative rein haben, und Vermiſchungen von beiden ſind. Es würde allein das Intereſſe einer Neugierde über das Geſchichtliche der Wiſſenſchaft ſeyn, welches bei ihnen verweilen könnte, ſowohl um ſie mit der abſoluten Idee zu vergleichen, und in der Verzerrung derſelben ſelbſt die Nothwendigkeit zu erblicken, mit welcher durch eine Beſtimmtheit, die Princip iſt, verzogen die Momente der abſoluten Form ſich darſtellen, und ſelbſt unter der Herrſchaft eines eingeſchränkten Princips doch dieſe Verſuche beherr-

ſchen; — als auch den empiriſchen Zuſtand der Welt ſich in dem ideellen Spiegel der Wiſſenſchaft reflektiren zu ſehen.

Denn was das Letzte betrifft, ſo wird in dem Zuſammenhang aller Dinge das empiriſche Daſeyn und der Zuſtand aller Wiſſenſchaften zwar ebenfalls den Zuſtand der Welt ausdrücken aber am Nächſten der Zuſtand des Naturrechts; weil es unmittelbar ſich auf das Sittliche, den Beweger aller menſchlichen Dinge bezieht, und, inſofern die Wiſſenſchaft deſſelben ein Daſeyn hat, der Nothwendigkeit angehört, mit der empiriſchen Geſtalt des Sittlichen, welche ebenſo in der Nothwendigkeit iſt, eins ſeyn, und als Wiſſenſchaft dieſelbe in der Form der Allgemeinheit ausdrücken muß.

Was das Erſte betrifft, ſo kann als wahrer Unterſchied des Princips der Wiſſenſchaft allein anerkannt werden, ob ſie im Abſoluten, oder ob ſie außer der abſoluten Einheit, in dem Gegenſatze iſt. Sie könnte im letzteren Fall aber überhaupt gar nicht Wiſſenſchaft ſeyn, wenn ihr Princip nicht irgend eine unvollſtändige und relative Einheit, oder der Begriff eines Verhältniſſes wäre; und wäre es auch nur die leere Abſtraktion des Verhältniſſes ſelbſt, unter dem Namen der Attraktivkraft, oder der Kraft des Einsſeyns. Wiſſenſchaften, deren Princip kein Verhältnißbegriff, oder nur die leere Kraft des Einsſeyns iſt, bleibt nichts Ideelles, als das erſte ideelle Verhältniß, nach welchem das Kind different gegen die Welt iſt, die Form der Vorſtellung, in welche ſie die empiriſchen Qualitäten ſetzen, und deren Mannigfaltigkeit ſie hererzählen können; ſie würden vorzüglich empiriſche Wiſſenſchaften heißen. Weil aber praktiſche Wiſſenſchaften ihrer Natur nach auf etwas reell Allgemeines oder auf eine Einheit gehen, welche die Einheit von Differentem iſt: ſo müſſen in der praktiſchen Empirie auch die Empfindungen nicht reine Qualitäten, ſondern Verhältniſſe, es ſeyen negative, wie der Selbſterhaltungstrieb, oder poſitive, als Liebe und Haß, Geſelligkeit und dergleichen in ſich ſchließen.

Und die wiſſenſchaftlichere Empirie unterſcheidet ſich von jener reinen Empirie nicht im Allgemeinen dadurch, daß Verhältniſſe mehr als Qualitäten ihr Gegenſtand wären, ſondern dadurch, daß ſie dieſe Verhältniſſe in der Begriffsform fixirt, und ſich an dieſe negative Abſolutheit hält, ohne jedoch dieſe Form der Einheit und den Inhalt derſelben zu trennen. Wir werden dieſe: empiriſche Wiſſenſchaften nennen; dagegen diejenige Form der Wiſſenſchaft, in welcher der Gegenſatz abſolut und die reine Einheit, oder die Unendlichkeit, das negativ Abſolute rein von dem Inhalt abgeſondert, und für ſich geſetzt iſt: eine rein formelle Wiſſenſchaft.

Obzwar hiermit ein ſpecifiſcher Unterſchied zwiſchen den beiden unächten Arten der wiſſenſchaftlichen Behandlung des Naturrechts feſtgeſetzt iſt, nach welchem das Princip der einen Verhältniſſe und Vermiſchungen der empiriſchen Anſchauung und des Allgemeinen, das der anderen aber abſoluter Gegenſatz und abſolute Allgemeinheit iſt: ſo erhellt doch von ſelbſt, daß die Ingredienzien beider, empiriſche Anſchauung und Begriff, dieſelben ſind, und daß der Formalismus, wie er zu einem Inhalt aus ſeiner reinen Negation übergeht, ebenfalls zu nichts Anderem, als zu Verhältniſſen, oder relativen Identitäten gelangen kann; weil das rein Ideelle oder der Gegenſatz abſolut geſetzt iſt, alſo die abſolute Idee und Einheit nicht vorhanden ſeyn kann: und in Beziehung auf die Anſchauung (da mit dem Princip der abſoluten Entgegenſetzung oder des Abſolutſeyns des rein Ideellen das abſolute Princip der Empirie geſetzt iſt) die Syntheſen, inſofern ſie nicht die bloß negative Bedeutung der Aufhebung eines Theils des Gegenſatzes, ſondern auch eine poſitive Bedeutung der Anſchauung haben ſollen, nur empiriſche Anſchauungen vorſtellen.

Dieſe zwei Arten der wiſſenſchaftlichen Behandlung des Naturrechts ſind fürs Erſte näher zu charakteriſiren: die erſtere in Bezug auf die Weiſe, wie die ab-

ſolute Idee nach den Momenten der abſoluten Form in ihr erſcheint; die andere wie das Unendliche, oder das negative Abſolute es vergebens zu einer poſitiven Organiſation zu bringen ſucht. Die Auseinanderſetzung des letzteren Verſuchs wird unmittelbar auf die Betrachtung der Natur und des Verhältniſſes der Wiſſenſchaften des Sittlichen, als philoſophiſcher Wiſſenſchaften führen; ſo wie des Verhältniſſes derſelben zu dem, was poſitive Rechtswiſſenſchaft genannt wird, und was ſich zwar außerhalb der Philoſophie hält, und indem es von ſelbſt auf ſie Verzicht thut, ſich ihrer Kritik entziehen zu können glaubt, zugleich aber doch auch ein abſolutes Beſtehen und eine wahre Realität zu haben behauptet, welche Prätenſion nicht nachzuſehen iſt.

I.

Was nun die Behandlungsart des Naturrechts betrifft, welche wir die empiriſche genannt haben, ſo kann für's Erſte überhaupt ſich nicht auf die Beſtimmtheiten und Verhältnißbegriffe ſelbſt, ihrer Materie nach, eingelaſſen werden, welche ſie aufgreift und unter dem Namen von Grundſätzen geltend macht, ſondern es iſt gerade dieß Abſondern und Fixiren von Beſtimmtheiten, was negirt werden muß. Die Natur dieſes Abſonderns bringt es mit ſich, daß das Wiſſenſchaftliche nur auf die Form der Einheit gehen, und an einem organiſchen Verhältniſſe von den vielerlei Qualitäten, in die es ſich vertheilen läßt, (wenn ſie nicht bloß erzählt werden ſollen) — um über dieſe Menge eine Einheit zu erreichen — irgend eine Beſtimmtheit herausgehoben, und dieſe als das Weſen des Verhältniſſes angeſehen werden muß. Aber eben damit iſt die Totalität des Organiſchen nicht erreicht, und das Uebrige deſſelben, aus jener erwählten Beſtimmtheit Ausgeſchloſſene kommt unter die Herrſchaft dieſer, welche zum Weſen und Zweck erhoben wird. So wird z. B., um das Verhältniß der Ehe zu erkennen, bald die Kinderzeugung, bald

die Gemeinschaft der Güter u. s. w. gesetzt; und von einer solchen Bestimmtheit aus, welche als das Wesentliche zum Gesetz gemacht wird, das ganze organische Verhältniß bestimmt und verunreinigt; oder von der Strafe bald die Bestimmtheit der moralischen Besserung des Verbrechers, bald des angerichteten Schadens, bald der Vorstellung der Strafe in Andern, bald ihrer dem Verbrechen vorhergegangenen Vorstellung des Verbrechers selbst, bald der Nothwendigkeit, daß diese Vorstellung reell, die Drohung ausgeführt werde u. s. w., aufgegriffen, und eine solche Einzelnheit zum Zweck und Wesen des Ganzen gemacht. Wobei dann natürlich erfolgt, daß, — weil eine solche Bestimmtheit mit den übrigen Bestimmtheiten, die weiter aufzutreiben und zu unterscheiden sind, nicht in nothwendigem Zusammenhange ist, — ein Gequäle darüber, um die nothwendige Beziehung und Herrschaft der einen über die andern zu finden, entsteht, das kein Ende nimmt; und daß, — weil die innere Nothwendigkeit, die nicht in der Einzelnheit ist, fehlt, — jede sich die Unabhängigkeit von der andern sehr gut vindiciren kann.

Solche Qualitäten, aus der Vielheit der Verhältnisse, worein das Organische durch empirische oder unvollkommen reflektirte Anschauung zersplittert ist, aufgegriffen und in die Form der Begriffseinheit gesetzt, sind das, was von jenem Wissen das Wesen und die Zwecke genannt; und, — indem ihre Form des Begriffs als absolutes Seyn der Bestimmtheit, welche den Inhalt des Begriffs ausmacht, ausgedrückt ist, — als Grundsätze, Gesetze, Pflichten u. s. w. aufgestellt wird. Von welcher Verwandelung der Absolutheit der reinen Form, welche aber die negative Absolutheit, oder die reine Identität, der reine Begriff, die Unendlichkeit ist, in die Absolutheit des Inhalts und der Bestimmtheit, welche in die Form aufgenommen ist, — mehr gesprochen werden wird bei dem Princip der kritischen Philosophie, welche jene Verwandelung, die bei dem empirischen Wissen, von welchem hier die Rede ist, bewußtlos geschieht, mit

Reflexion darauf und als absolute Vernunft und Pflicht vornimmt.

Diese formale Einheit, in welche die Bestimmtheit durch das Denken gesetzt wird, ist es zugleich, was den Schein der Nothwendigkeit giebt, welche die Wissenschaft sucht; denn die Einheit Entgegengesetzter in Beziehung auf diese als reelle betrachtet, ist ihre Nothwendigkeit. Aber weil die Materie der formalen Einheit, von der gesprochen wird, nicht das Ganze der Entgegengesetzten, sondern nur Eines von Entgegengesetzten, eine Bestimmtheit ist: so ist auch die Nothwendigkeit nur eine formale analytische, und bezieht sich bloß auf die Form eines identischen oder analytischen Satzes, in welchem die Bestimmtheit dargestellt werden kann; durch welche Absolutheit des Satzes aber auch eine Absolutheit des Inhalts erschlichen, und so Gesetze und Grundsätze konstituirt werden.

Aber indem diese empirische Wissenschaft in der Mannigfaltigkeit von solchen Grundsätzen, Gesetzen, Zwecken, Pflichten, Rechten sich befindet, deren keines absolut ist: muß ihr zugleich das Bild und das Bedürfniß der absoluten Einheit aller dieser zusammenhangslosen Bestimmtheiten und einer ursprünglichen einfachen Nothwendigkeit vorschweben. Und wir betrachten, wie sie dieser aus der Vernunft abstammenden Forderung Genüge thun wird, oder wie die absolute Vernunftidee in ihren Momenten unter der Herrschaft des für dieses empirische Wissen unüberwindlichen Gegensatzes des Vielen und des Einen dargestellt werden wird. Es ist theils an sich interessant in diesem wissenschaftlichen Bemühen, und in dem trüben Medium desselben, selbst noch den Reflex und die Herrschaft des Absoluten, aber zugleich die Verkehrtheit desselben zu erblicken: theils sind die Formen, welche die Momente des Absoluten darin erhalten haben, zu einer Art von Vorurtheilen und zweifelsfreien, allgemeingeltenden Gedanken geworden, deren Nichtigkeit die Kritik aufzeigen muß, um die Wissenschaft zu rechfertigen, daß sie keine

Rückſicht darauf nimmt; — welcher Erweis ihrer Nichtigkeit durch Aufzeigung des realitätsloſen Grundes und Bodens, aus dem ſie erwachſen, und deſſen Geſchmack und Natur ihnen ſich einwächſt, am Evidenteſten geſchieht.

Vors Erſte ſchwebt der empiriſchen Wiſſenſchaft die wiſſenſchaftliche Totalität, als eine Totalität des Mannigfaltigen, oder als Vollſtändigkeit, dem eigentlichen Formalismus aber als Konſequenz vor. Jene kann ihre Erfahrungen beliebig in die Allgemeinheit erheben, und mit ihren gedachten Beſtimmtheiten die Konſequenz ſo weit fortſetzen, bis anderer empiriſcher Stoff, der jenem widerſpricht, aber eben ſo ſein Recht hat gedacht und als Grundſatz ausgeſprochen zu werden, die Konſequenz der vorhergehenden Beſtimmtheit nicht mehr erlaubt, ſondern ſie zu verlaſſen zwingt. Der Formalismus kann ſeine Konſequenz ſo weit ausdehnen, als die Leerheit ſeines Princips es überhaupt erlaubt, oder ein Inhalt, den er ſich erſchlichen hat; dafür iſt er aber auch berechtigt, was der Vollſtändigkeit abgeht, ſtolzerweiſe von ſeiner Apriorität und Wiſſenſchaft unter dem Ekelnamen des Empiriſchen auszuſchließen. Denn ſeine formalen Principien behauptet er als das Apriori̇ſche und Abſolute, und alſo dasjenige, deſſen er ſich durch ſie nicht bemeiſtern kann, als Nicht-Abſolutes und Zufälliges; wenn er anders ſich nicht ſo zu helfen weiß, daß er zum Empiriſchen überhaupt, und von einer Beſtimmtheit wieder zur andern, den formellen Uebergang des Fortſchreitens vom Bedingten zur Bedingung findet, und da dieſe wieder ein Bedingtes iſt, ſofort ins Unendliche. Wodurch er aber nicht nur alles Vorzugs vor dem, was er Empirie nennt, ſich begiebt, ſondern, da in dem Zuſammenhang des Bedingten mit der Bedingung dieſe Entgegengeſetzten als abſolut beſtehend geſetzt werden, ſelbſt ganz in die empiriſche Nothwendigkeit verſinkt, und dieſer, durch die formale Identität oder das Negativ-Abſolute, womit er ſie zuſammenhält, den Schein wahrhafter Abſolutheit ertheilt.

Dieſe Verbindung der Konſequenz mit der Vollſtändigkeit des Bildes, — es ſey der letztern vollſtändigern formalen und leeren Konſequenz, oder jener erſtern, die mit beſtimmten Begriffen, als Grundſätzen, von deren einem ſie zu andern übergeht, nur in der Inconſequenz conſequent iſt, — verrückt aber unmittelbar die Stellung des Mannigfaltigen, wie es für die reine Empirie iſt; für welche jedes gleiche Rechte mit dem andern hat, und welche keine Beſtimmtheit, deren eine ſo reell iſt als die andere, der andern vorzieht. Worauf wir unten bei Vergleichung der reinen Empirie mit dieſer wiſſenſchaftlichen, von der hier die Rede iſt, noch zurückkommen werden.

Nach dieſer formalen Totalität müſſen wir betrachten, wie die abſolute Einheit, ſowohl als einfache Einheit, die wir die urſprüngliche nennen können, als auch als Totalität in dem Reflex des empiriſchen Wiſſens erſcheint. Beide Einheiten, welche im Abſoluten Eins, und deren Identität das Abſolute iſt, müſſen in jenem Wiſſen getrennt und als ein Verſchiedenes vorkommen.

Was vors Erſte jene Einheit betrifft, ſo kann es der Empirie nicht um ſie, als das Weſen der Nothwendigkeit, das für die Erſcheinung ein äußeres Band derſelben iſt, zu thun ſeyn; denn in der Einheit, welche die weſentliche iſt, iſt das Mannigfaltige unmittelbar vernichtet und Nichts. Weil mannigfaltiges Seyn Princip der Empirie iſt, ſo iſt es ihr verſagt, zum abſoluten Nichts ihrer Qualitäten, welche für ſie abſolut und auch durch den Begriff, nach dem ſie ſchlechthin Viele ſind, unendlich Viele ſind, zu bringen. Jene urſprüngliche Einheit kann daher nur eine, ſo viel möglich iſt, einfache und geringe Menge von Qualitäten bedeuten, womit ſie zur Erkenntniß der übrigen ausreichen zu können glaubt. Jenes Ideal, worin das, was ſo ungefähr für willkürlich und zufällig gilt, verwiſcht, und des Mannigfaltigen die geringſte nöthige Menge geſetzt wird, iſt für die Empirie im Phyſiſchen, ſo wie im Sittlichen das Chaos;

das im letztern bald mehr unter dem Bild des Seyns durch Phantaſie als Naturzuſtand: bald mehr unter der Form der Möglichkeit und der Abſtraktion, als eine Aufzählung der im Menſchen vorgefundenen Vermögen durch empiriſche Pſychologie, Natur und Beſtimmung des Menſchen vorgeſtellt wird. Und auf dieſe Weiſe wird das, was als ſchlechthin nothwendig, an ſich, abſolut einer Seits behauptet iſt, zugleich anderer Seits als etwas nicht Reelles, bloß Eingebildetes und als Gedankending, dort als eine Fiktion, hier als eine bloße Möglichkeit anerkannt; welches der härteſte Widerſpruch iſt.

Es iſt für den gemeinen Verſtand, welcher ſich in der trüben Vermiſchung deſſen, was an ſich, und deſſen, was vergänglich iſt, hält, nichts begreiflicher, als daß er das, was an ſich ſey, auf die Weiſe finden könne, daß, wenn er aus dem vermiſchten Bilde des Rechtszuſtandes alles Willkürliche und Zufällige abſondere, durch dieſe Abſtraktion ihm unmittelbar das abſolut Nothwendige übrig bleiben müſſe. Wenn man ſich Alles hinwegdenke, was eine trübe Ahnung unter das Beſondere und Vergängliche rechnen kann, als beſondern Sitten, der Geſchichte, der Bildung, und auch dem Staate angehörig: ſo bleibt der Menſch unter dem Bilde des nackten Naturzuſtandes oder das Abſtraktum deſſelben mit ſeinen weſentlichen Möglichkeiten übrig, und man hat nur hinzuſehen, um das zu finden, was nothwendig iſt. Es muß das, was in Beziehung auf den Staat zu ſeyn erkannt wird, darum auch mit abgeſondert werden, weil das chaotiſche Bild des Nothwendigen nicht die abſolute Einheit, ſondern nur die einfache Mannigfaltigkeit, die Atomen mit den möglich wenigſten Eigenſchaften enthalten kann; und alſo was unter den Begriff eines Verknüpfens und Ordnens derſelben, als der ſchwächſten Einheit, deren das Princip der Vielheit fähig iſt, fallen kann, als das erſt Spätere und Hinzukommende zu jener Vielheit daraus ausgeſchloſſen iſt.

Es fehlt nun bei jener Scheidung dem Empirismus für's

Erste überhaupt alles Kriterium darüber, wo die Grenze zwischen dem Zufälligen und Nothwendigen gehe, was also im Chaos des Naturzustandes oder in der Abstraktion des Menschen bleiben und was weggelassen werden müsse. Die leitende Bestimmung kann hierin nichts Anderes seyn, als daß so viel darin sey, als man für die Darstellung dessen, was in der Wirklichkeit gefunden wird, braucht; das richtende Princip für jenes Aprioriſche ist das Aposteriorische. Was in der Vorstellung des Rechtszustandes geltend gemacht werden soll, dafür hat man nur, um seinen Zusammenhang mit dem Ursprünglichen und Nothwendigen und also es selbst als nothwendig darzuthun, — zu diesem Behuf eine eigene Qualität, oder Vermögen in das Chaos zu verlegen; nach der Weise der vom Empirischen ausgehenden Wissenschaften überhaupt, zur sogenannten Erklärung der Wirklichkeit Hypotheſen zu machen, in welchen diese Wirklichkeit in derselben Bestimmtheit nur in ganz formell-ideeller Gestalt als Kraft, Materie, Vermögen gesetzt, Eins also aus dem Andern auch sehr leicht begreiflich und erklärlich ist.

Auf einer Seite bringt es diese trübe Ahnung von ursprünglicher und absoluter Einheit, welche sich im Chaos des Naturstandes und in der Abstraktion von Vermögen und Neigungen äußert, nicht bis zur absoluten negativen Einheit, sondern sie geht nur auf Auslöschung einer großen Menge von Besonderheiten und Entgegensetzungen. Aber es bleibt noch eine unbestimmbare Menge von qualitativen Bestimmtheiten in ihm, die eben so wenig für sich eine andere als eine empirische, und für einander keine innere Nothwendigkeit haben. Sie haben nur die Beziehung, als Vieles, und weil dieß Viele für einander, aber ohne Einheit ist, als sich entgegengesetzt und in absolutem Widerstreite gegen einander bestimmt zu seyn; und die abgesonderten Energien des Sittlichen müssen in dem Naturzustande oder in dem Abstraktum des Menschen als in einem sich

gegenseitig vernichtenden Kriege gedacht werden. Es ist aber eben darum leicht zu zeigen, daß, indem diese Qualitäten einander schlechthin entgegengesetzt, und also rein ideell sind, sie in dieser Idealität und Absonderung nicht, wie es doch seyn soll, bestehen können, sondern sich aufheben und auf Nichts reduciren. Aber zu dieser absoluten Reflexion und zu der Einsicht des Nichts der Bestimmtheiten im absolut Einfachen vermag es die Empirie nicht zu bringen, sondern das viele Nichts bleibt für sie eine Menge von Realitäten. Zu dieser Vielheit aber muß die positive, als absolute Totalität sich ausdrückende, Einheit für den Empirismus als ein Anderes und Fremdes hinzukommen; und schon in dieser Form des Verknüpfens der beiden Seiten der absoluten Identität ist es enthalten, daß die Totalität eben so getrübt und unrein als die der ursprünglichen Einheit sich darstellen wird.

Der Grund des Seyns der einen dieser hier abgesonderten Einheiten für die andere, oder des Uebergangs von der ersten zur zweiten ist der Empirie ebenso leicht anzugeben, als es ihr überhaupt mit dem Begründen leicht wird. Nach der Fiktion des Naturzustandes wird er um der Uebel willen, die er mit sich führt, verlassen; was nichts Anderes heißt, als es wird vorausgesetzt, wohin man gelangen will, daß nämlich eine Einstimmung des als Chaos Widerstreitenden das Gute oder das sey, wohin man kommen müsse. Oder in die Vorstellung der ursprünglichen Qualitäten als Möglichkeiten wird unmittelbar ein solcher Grund des Uebergangs als Trieb der Geselligkeit hineingelegt; oder auf die Begriffsform eines Vermögens Verzicht gethan, und sogleich zu dem ganz Besondern der Erscheinung jener zweiten Einheit, zu Geschichtlichem, als Unterjochung der Schwächern durch Mächtigere u. s. w. fortgegangen. Die Einheit selbst aber kann, nach dem Princip der absoluten qualitativen Vielheit, wie in der empirischen Physik, nichts als wieder mannigfaltige Verwickelungen des als ursprünglich gesetzten

einfachen und abgesonderten Vielen, oberflächliche Berührungen dieser Qualitäten, die für sich selbst in ihrer Besonderheit unzerstörbar und nur leichte, theilweise Verbindungen und Vermischungen einzugehen vermögend sind, — an die Stelle der vielen atomen Qualitäten also eine Vielheit von Getheiltem oder von Verhältnissen darstellen, und, insofern die Einheit als Ganzes gesetzt wird, den leeren Namen einer formlosen und äußern Harmonie, unter dem Namen der Gesellschaft und des Staats setzen.

Wenn diese Einheit auch, es sey für sich, oder in einer mehr empirischen Beziehung nach ihrer Entstehung als absolut, von Gott ihren unmittelbaren Ursprung erhaltend, und wenn in ihrem Bestehen auch der Mittelpunkt und das innere Wesen als göttlich vorgestellt wird: so bleibt doch diese Vorstellung wieder etwas Formelles, nur über der Vielheit Schwebendes, nicht sie Durchdringendes. Es sey, daß Gott nicht nur als Stifter der Vereinigung, sondern auch als ihr Erhalter, und in Beziehung auf das Letztere die Majestät der obersten Gewalt, als sein Abglanz und in sich göttlich erkannt werde: so ist das Göttliche der Vereinigung ein Aeußeres für die vereinigten Vielen, welche mit demselben nur im Verhältniß der Herrschaft gesetzt werden müssen, weil das Princip dieser Empirie die absolute Einheit des Einen und Vielen ausschließt. Auf welchem Punkte dieses Verhältnisses sie unmittelbar mit dem ihr entgegengesetzten Princip, für welches die abstrakte Einheit das Erste ist, zusammentrifft; nur daß die Empirie über ihre Inkonsequenzen (die aus der Vermischung so specifisch verschieden gesetzter Dinge, wie die abstrakte Einheit, und die absolute Vielheit ist, entspringen) nicht verlegen ist: und eben darum auch den Vortheil hat, Ansichten, — die außer ihrer bloß materiellen Seite Erscheinungen von einem reinern und göttlichern Innern sind, als nach dem Princip der Entgegensetzung, worin allein Herr-

schen und Gehorchen möglich, geschehen kann, — den Zugang nicht zu verschließen.

Der Naturzustand und die den Individuen fremde und darum selbst einzelne und besondere Majestät und Göttlichkeit des Ganzen des Rechtszustandes, so wie das Verhältniß der absoluten Unterwürfigkeit der Subjekte unter jene höchste Gewalt, sind die Formen, in welchen die zersplitterten Momente der organischen Sittlichkeit, — das Moment der absoluten Einheit, und derselben, insofern sie den Gegensatz der Einheit und Vielheit in sich begreift und absolute Totalität ist, und das Moment der Unendlichkeit, oder des Nichts der Realitäten des Gegensatzes, — als besondere Wesenheiten fixirt, und eben dadurch, so wie die Idee, verkehrt sind. Die absolute Idee der Sittlichkeit enthält dagegen den Naturstand und die Majestät, als schlechthin identisch; indem die letztere selbst nichts Anderes als die absolute sittliche Natur ist, und an keinen Verlust der absoluten Freiheit, welche man unter der natürlichen Freiheit verstehen müßte, oder ein Aufgeben der sittlichen Natur, durch das Reellseyn der Majestät gedacht werden kann: das Natürliche aber, welches im sittlichen Verhältniß als ein Aufzugebendes gedacht werden müßte, würde selbst nichts Sittliches seyn, und also am Wenigsten dasselbe in seiner Ursprünglichkeit darstellen. Ebensowenig ist die Unendlichkeit oder das Nichts des Einzelnen, der Subjekte in der absoluten Idee fixirt, und in relativer Identität mit der Majestät, als ein Verhältniß der Unterwürfigkeit, in welchem auch die Einzelnheit etwas schlechthin Gesetztes wäre; sondern in der Idee ist die Unendlichkeit wahrhaftig, die Einzelnheit als solche Nichts, und schlechthin Eins mit der absoluten sittlichen Majestät, — welches wahrhafte lebendige nicht unterwürfige Einsseyn allein die wahrhafte Sittlichkeit des Einzelnen ist.

Wir haben die wissenschaftliche Empirie, insofern sie wissenschaftlich ist, der positiven Richtigkeit, und der Unwahrheit

ihrer Grundsätze, Gesetze u. s. w. angeklagt; weil sie Bestimmtheiten durch die formale Einheit, in welche sie dieselben versetzt, die negative Absolutheit des Begriffs ertheilt, und sie als positiv absolut und an sich seyend, als Zweck und Bestimmung, Grundsatz, Gesetz, Pflicht und Recht, welche Formen etwas Absolutes bedeuten, ausspricht. Um aber die Einheit eines organischen Verhältnisses, welches diesem qualitativen Bestimmen eine Menge solcher Begriffe darbietet, zu erhalten, muß Einer als Zweck, Bestimmung oder Gesetz ausgedrückten Bestimmtheit eine Herrschaft über die andern Bestimmtheiten der Mannigfaltigkeit gegeben, und diese vor ihr als unreell und nichtig gesetzt werden. In dieser Anwendung und Konsequenz ist es, daß die Anschauung als innere Totalität vernichtet wird. Es ist daher die Inkonsequenz, durch welche jene Aufnahme der Bestimmtheiten in den Begriff sich berichtigen und die der Anschauung angethane Gewalt aufheben kann; denn die Inkonsequenz vernichtet unmittelbar die einer Bestimmtheit vorher ertheilte Absolutheit.

Von dieser Seite muß die alte durchaus inkonsequente Empirie nicht im Verhältniß zur absoluten Wissenschaft als solcher, aber im Verhältniß zur Konsequenz der empirischen Wissenschaftlichkeit, von welcher die Rede bisher gewesen, gerechtfertigt werden. Eine große und reine Anschauung vermag auf diese Art in dem rein Architektonischen ihrer Darstellung, an welchem der Zusammenhang der Nothwendigkeit, und die Herrschaft der Form nicht ins Sichtbare hervortritt, das wahrhaft Sittliche auszudrücken; — einem Gebäude gleich, das den Geist seines Urhebers in der aus einander geworfenen Masse stumm darstellt, ohne daß dessen Bild selbst, in Eins versammelt, als Gestalt darin aufgestellt wäre. Es ist in einer solchen durch Hülfe von Begriffen gemachten Darstellung nur eine Ungeschicklichkeit der Vernunft, daß sie das, was sie umfaßt und durchdringt, nicht in die ideelle Form erhebt und sich desselben als Idee bewußt

wird. Wenn die Anſchauung ſich nur ſelbſt getreu bleibt, und vom Verſtande ſich nicht irre machen läßt, ſo wird ſie, inſofern ſie der Begriffe zu ihrem Ausdruck nicht entbehren kann, ſich in Anſehung derſelben ungeſchickt verhalten, im Durchgang durchs Bewußtſeyn verkehrte Geſtalten annehmen und für den Begriff ſowohl unzuſammenhängend als widerſprechend ſeyn; aber die Anordnung der Theile und der ſich modificirenden Beſtimmtheiten laſſen den zwar unſichtbaren aber innern vernünftigen Geiſt errathen. Und inſofern dieſe ſeine Erſcheinung als Produkt und Reſultat betrachtet wird, wird es mit der Idee als Produkt vollkommen übereinſtimmen.

Für den Verſtand iſt hierbei nichts leichter, als über dieſe Empirie herzufallen, jenen ungeſchickten Gründen andere entgegenzuſetzen, die Konfuſion und den Widerſpruch der Begriffe aufzuzeigen, aus den vereinzelten Sätzen Konſequenzen zu ziehen, welche das Härteſte und Unvernünftigſte ausdrücken, und auf mannigfaltige Weiſe das Unwiſſenſchaftliche der Empirie darzulegen; woran dieſer ihr Recht widerfährt, beſonders wenn ſie entweder die Prätenſion hat, wiſſenſchaftlich zu ſeyn, oder gegen die Wiſſenſchaft als ſolche polemiſch iſt. Dagegen wenn Beſtimmtheiten fixirt, und ihr Geſetz mit Konſequenz durch die von der Empirie aufgetriebenen Seiten durchgeführt, die Anſchauung ihnen unterworfen, und überhaupt das gebildet wird, was Theorie genannt zu werden pflegt, ſo hat die Empirie dieſe mit Recht der Einſeitigkeit anzuklagen. Und es ſteht durch die Vollſtändigkeit der Beſtimmtheiten, die ſie geltend macht, in ihrer Gewalt, jene Theorie mit Inſtanzen zu einer Allgemeinheit zu nöthigen, die ganz leer wird.

Jene Beſchränktheit der Begriffe, das Fixiren von Beſtimmtheiten, die Erhebung einer aufgegriffenen Seite der Erſcheinung in die Allgemeinheit und die ihr ertheilte Herrſchaft über die andern iſt es, was in den letzten Zeiten ſich nicht mehr Theorie, ſondern Philoſophie, und je nachdem ſie ſich

zu leerern Abſtraktionen erſchwang und ſich reinerer Negationen bemächtigte, wie Freiheit, reiner Wille, Menſchheit u. ſ. w. Metaphyſik genannt hat; und ſowohl im Naturrecht als beſonders im Staats- und in dem peinlichen Recht philoſophiſche Revolutionen hervorgebracht zu haben glaubte, wenn ſie mit ſolchen weſenloſen Abſtraktionen und poſitiv ausgedrückten Negationen als Freiheit, Gleichheit, reinem Staate u. ſ. w. oder mit aus der gemeinen Empirie aufgegriffenen Beſtimmtheiten, die ebenſo weſenlos wie jene ſind, wie Zwang, beſonders pſychologiſcher Zwang, mit ſeinem ganzen Anhang von Entgegenſetzung der praktiſchen Vernunft und der ſinnlichen Triebfedern, und was ſonſt in dieſer Pſychologie einheimiſch iſt, dieſe Wiſſenſchaften hin- und herzerrte, und dergleichen nichtige Begriffe gleichfalls als abſolute Vernunftzwecke, Vernunftgrundſätze und Geſetze, mit mehr oder weniger Konſequenz durch eine Wiſſenſchaft hindurch zwang.

Mit Recht fordert die Empirie, daß ein ſolches Philoſophiren ſich an der Erfahrung orientiren müſſe. Sie beſteht mit Recht auf ihrer Zähigkeit gegen ein ſolches Gerüſte und Künſtelei von Grundſätzen; und zieht ihre empiriſche Inkonſequenz, welche ſich auf eine wenn auch trübe Anſchauung eines Ganzen gründet, der Konſequenz eines ſolchen Philoſophirens, und ihre eigene Konfuſion, z. B. der Sittlichkeit, Moralität, Legalität, oder in einem einzelnern Falle, in der Strafe, die Konfuſion von Rache, Sicherheit des Staats, Beſſerung, Ausführung der Drohung, Abſchreckung, Prävention u. ſ. w., ſey es in einer wiſſenſchaftlichen Rückſicht, oder im praktiſchen Leben, dem abſoluten Auseinanderhalten dieſer verſchiedenen Seiten Einer und ebenderſelben Anſchauung und dem Beſtimmen des Ganzen derſelben durch eine einzelne dieſer Qualitäten, vor, — behauptet mit Recht, daß die Theorie, und jenes, was ſich Philoſophie und Metaphyſik nennt, keine Anwendung habe und der nothwendigen Praxis widerſpreche. Welche Nichtanwendbarkeit beſſer

so ausgedrückt würde, daß in jener Theorie und Philosophie nichts Absolutes, keine Realität und Wahrheit ist. Die Empirie wirft endlich mit Recht solchem Philosophiren auch seinen Undank gegen sie vor, indem sie es ist, welche ihm den Inhalt seiner Begriffe liefert, und denselben durch jenes verderbt und verkehrt werden sehen muß; denn die Empirie bietet die Bestimmtheit des Inhalts in einer Verwickelung und Verbundenheit mit andern Bestimmtheiten dar, welche in ihrem Wesen ein Ganzes, organisch und lebendig ist, was durch jene Zerstückelung, und durch jene Erhebung wesenloser Abstraktionen und Einzelnheiten zur Absolutheit, getödtet wird.

Eine Empirie würde gegen solche Theorie und Philosophie mit dem größten Rechte sich behaupten, und die Menge der Grundsätze, Zwecke, Gesetze, Pflichten, Rechte, als etwas nicht Absolutes, — sondern als Unterscheidungen, die für die Bildung, durch die ihr ihre eigene Anschauung klarer wird, wichtig sind, — betrachten, wenn sie selbst rein wäre und bliebe. Aber wenn die Empirie mit der Theorie in den Kampf zu treten scheint, so zeigt sich gewöhnlich, daß die eine wie die andere eine durch Reflektiren schon vorher verunreinigte und aufgehobene Anschauung und verkehrte Vernunft, und was sich für Empirie ausgiebt, nur das Schwächere in der Abstraktion und dasjenige ist, was mit weniger Selbstthätigkeit seine Beschränktheiten nicht selbst herausgenommen, unterschieden und fixirt hat, sondern in solchen, welche in der allgemeinen Bildung fest geworden, als gesunder Menschenverstand vorhanden sind, und darum unmittelbar aus der Erfahrung aufgenommen zu seyn scheinen, befangen ist. Zwischen solcher festgewordenen Verkehrtheit der Anschauung und den jetzt erst fixirten Abstraktionen ist das Bild des Streits nothwendig ebenso buntscheckig als sie selbst sind. Jede gebraucht gegen die andere bald eine Abstraktion, bald eine sogenannte Erfahrung; und es ist auf beiden Seiten Empirie, die sich an Empirie, und Beschränktheit, wel-

che ſich an Beſchränktheit zerſchlägt, — bald ein Großthun mit Grundſätzen und Geſetzen gegen die Philoſophie, und Ausſchließung derſelben als einer inkompetenten Richterin über ſolche abſolute Wahrheiten, in die ſich der Verſtand feſtgerannt hat, bald ein Mißbrauch derſelben für das Raiſonnement und eine Berufung auf dieſelbe.

Dieſes relative Recht, welches der Empirie, wenn die Anſchauung in ihr das Herrſchende iſt, gegen die Vermiſchung des Empiriſchen und Reflektirten eingeräumt worden, bezieht ſich erinnertermaßen auf das bewußtloſe Innere derſelben. Aber die Mitte zwiſchen Beiden, jenem Innern und ihrem Aeußern, — das Bewußtſeyn iſt die Seite, nach welcher hin ihr Mangel und darum ihre Einſeitigkeit liegt. Und ihr Hintreiben gegen das Wiſſenſchaftliche und die unvollſtändige Verknüpfung und bloße Berührung mit dem Begriff, durch welchen ſie ſich auf dieſe Weiſe nur verunreinigt, ſtammt aus der Nothwendigkeit, daß die Vielheit und Endlichkeit ſich in die Unendlichkeit oder in die Allgemeinheit abſolut verſenke.

II.

Die Seite der Unendlichkeit aber iſt es, was das Princip der dem Empiriſchen ſich entgegenſetzenden Apriorität ausmacht, zu deſſen Betrachtung wir jetzt übergehen.

Das Hingehen des empiriſchen Meinens und ſeiner Vermiſchung des Mannigfaltigen mit dem Einfachen gegen den Begriff iſt in dem abſoluten Begriff oder in der Unendlichkeit ſeinem Schwanken entnommen, und die unvollſtändige Trennung entſchieden. In einer niedrigern Abſtraktion iſt die Unendlichkeit zwar auch als Abſolutheit des Subjekts in der Glückſeligkeitslehre überhaupt, und im Naturrecht ins Beſondere von den Syſtemen, welche antiſocialiſtiſch heißen und das Seyn des Einzelnen als das Erſte und Höchſte ſetzen, herausgehoben, aber

nicht in die reine Abſtraktion, welche ſie in dem Kantiſchen oder Fichteſchen Idealismus erhalten hat.

Es gehört nicht hierher, die Natur der Unendlichkeit und ihrer mannigfaltigen Verwandelungen darzuſtellen. Denn wie ſie das Princip der Bewegung und der Veränderung iſt, ſo iſt ihr Weſen ſelbſt nichts Anderes, als das unvermittelte Gegentheil ſeiner ſelbſt zu ſeyn. Oder ſie iſt das negativ Abſolute, die Abſtraktion der Form, welche, indem ſie reine Identität, unmittelbar reine Nichtidentität oder abſolute Entgegenſetzung; indem ſie reine Idealität, ebenſo unmittelbar reine Realität; indem ſie das Unendliche, das Abſolutendliche; indem ſie das Unbeſtimmte, die abſolute Beſtimmtheit iſt. Der abſolute Uebergang ins Entgegengeſetzte, der ihr Weſen iſt, und das Verſchwinden jeder Realität in ſeinem Gegentheil kann nicht anders aufgehalten werden, als daß empiriſcher Weiſe die eine Seite derſelben, nämlich die Realität, oder das Beſtehen der Entgegengeſetzten fixirt und von dem Gegentheil, dem Nichts dieſes Beſtehens abſtrahirt wird. Dieſes reelle Entgegengeſetzte iſt auf einer Seite das mannigfaltige Seyn oder die Endlichkeit, und ihr gegenüber die Unendlichkeit als Negation der Vielheit und poſitiv als reine Einheit; und der abſolute Begriff auf dieſe Weiſe konſtituirt giebt in dieſer Einheit dasjenige, was reine Vernunft genannt worden iſt. Das Verhältniß dieſer reinen Einheit aber zu dem ihr gegenüberſtehenden mannigfaltigen Seyenden iſt ſelbſt wieder ebenſo eine gedoppelte Beziehung, entweder die poſitive des Beſtehens beider, oder des Vernichtetſeyns beider. Sowohl jenes Beſtehen aber als dieſes Vernichtetſeyn iſt nur als ein theilweiſes zu verſtehen; denn wäre jenes Beſtehen beider abſolut, ſo wäre gar keine Beziehung beider, und wäre das vollkommene Vernichtetſeyn beider geſetzt, ſo wäre nicht ein Beſtehen beider. Dieſes theilweiſe Beſtehen und theilweiſe Negirtſeyn beider, — „das Entgegenſetzen eines theilbaren Ichs einem theilbaren Nicht-Ich im Ich," d. i. in der

eben darum gleichfalls theilweiſen Beziehung, — iſt das abſolute Princip dieſer Philoſophie. In der erſten, der poſitiven Beziehung, heißt die reine Einheit theoretiſche, in der negativen Beziehung, praktiſche Vernunft. Und weil in dieſer die Negation der Entgegenſetzung das Erſte, alſo die Einheit als das mehr Beſtehende, in der erſten aber das Beſtehen des Gegenſatzes das Erſte, alſo die Vielheit das zuerſt und mehr Beſtehende iſt: ſo erſcheint hier die praktiſche Vernunft als die reelle, die theoretiſche aber als die ideelle.

Man ſieht aber, daß dieſe Beſtimmung ganz dem Gegenſatze und der Erſcheinung angehört. Denn die reine Einheit, die als Vernunft geſetzt wird, iſt freilich negativ, ideell, wenn das Entgegengeſetzte, Viele was hiermit das Unvernünftige iſt, ſchlechthin ein Beſtehen hat; ſo wie ſie als mehr beſtehend und reeller erſcheint, wenn das Viele als negirt, oder vielmehr als zu negirend geſetzt iſt. Jenes unvernünftige Viele aber, wie die Natur gegen die Vernunft, als die reine Einheit, geſetzt wird, iſt nur darum unvernünftig, weil ſie als die weſenloſe Abſtraktion des Vielen, und hingegen die Vernunft als die weſenloſe Abſtraktion des Einen geſetzt iſt. An ſich aber betrachtet, iſt ſowohl jenes Viele abſolute Einheit des Einen und Vielen, als dieſe Einheit. Und die Natur oder die theoretiſche Vernunft, welche das Viele iſt, als abſolute Einheit des Einen und Vielen, muß vielmehr umgekehrt als die reelle Vernunft, die ſittliche, welche die Einheit iſt, als abſolute Einheit des Einen und Vielen, aber als die ideelle beſtimmt werden; weil in der Entgegenſetzung die Realität in der Vielheit, die Idealität aber in der Einheit iſt.

Es iſt an dem, was praktiſche Vernunft heißt, deswegen allein die formelle Idee der Identität des Ideellen und Reellen zu erkennen; und dieſe Idee ſollte in dieſen Syſtemen der abſolute Indifferenzpunkt ſeyn. Aber jene Idee kommt nicht aus der Differenz, und das Ideelle nicht zur Realität; denn

ungeachtet in dieser praktischen Vernunft das Ideelle und Reelle identisch ist, bleibt doch das Reelle schlechthin entgegengesetzt. Dieses Reelle ist außer der Vernunft wesentlich gesetzt, und nur in der Differenz gegen dasselbe ist die praktische Vernunft; deren Wesen begriffen wird als ein Kausalitätsverhältniß zum Vielen, — als eine Identität, welche mit einer Differenz absolut affizirt ist, und aus der Erscheinung nicht heraus geht. Diese Wissenschaft des Sittlichen, welche von der absoluten Identität des Ideellen und Reellen spricht, thut sonach nicht nach ihren Worten, sondern ihre sittliche Vernunft ist in Wahrheit und in ihrem Wesen eine Nichtidentität des Ideellen und Reellen.

Es ist vorhin die sittliche Vernunft als das Absolute in der Form der Einheit bestimmt worden, und hiermit, indem sie selbst als eine Bestimmtheit gesetzt wird, scheint sie unmittelbar in dieser Bestimmung ebenso wesentlich mit einem Gegensatze gesetzt zu seyn. Der Unterschied ist aber, daß die wahrhafte Realität und das Absolute derselben von diesem Gegensatz gegen die Natur ganz frei, und daß sie absolute Identität des Ideellen und Reellen ist. Das Absolute wird nach seiner Idee erkannt als diese Identität Differenter, deren Bestimmtheit ist, — der Einen die Einheit, der Andern die Vielheit zu seyn. Und diese Bestimmtheit ist ideell, d. h. sie ist nur in der Unendlichkeit nach dem oben aufgezeigten Begriffe derselben; diese Bestimmtheit ist ebenso wohl aufgehoben, als sie gesetzt ist. Jede, sowohl die Einheit als die Vielheit, deren Identität das Absolute ist, ist selbst Einheit des Einen und Vielen. Aber die eine, deren ideelle Bestimmung die Vielheit ist, ist das Bestehen der Entgegengesetzten, die positive Realität, und darum ist ihr selbst ein entgegengesetztes, gedoppeltes Verhältniß nothwendig. Weil das Reelle in ihr besteht, ist ihre Identität eine relative, und diese relative Identität der Entgegengesetzten ist die Nothwendigkeit. Wie sie also in der Differenz ist, so muß auch ihr

Verhältniß ſelbſt oder die Identität des Verhältniſſes ein Differentes ſeyn; ſowohl daß in ihm die Einheit, als daß die Vielheit das Erſte iſt.

Dieſes zweifache Verhältniß beſtimmt die gedoppelte Seite der Nothwendigkeit oder der Erſcheinung des Abſoluten. Da dieſes zweifache Verhältniß auf die Vielheit fällt, und wenn wir die Einheit der Differenten, welche auf der anderen Seite ſteht, und in welcher jene Realität oder das Viele aufgehoben iſt, die Indifferenz nennen: ſo iſt das Abſolute die Einheit der Indifferenz und des Verhältniſſes. Und weil dieſes ein gedoppeltes iſt, iſt die Erſcheinung des Abſoluten beſtimmt, als Einheit der Indifferenz, und desjenigen Verhältniſſes, oder derjenigen relativen Identität, in welcher das Viele das Erſte, das Poſitive iſt, — und als Einheit der Indifferenz und desjenigen Verhältniſſes, in welchem die Einheit das Erſte und Poſitive iſt. Jene iſt die phyſiſche, dieſe die ſittliche Natur. Und da die Indifferenz oder die Einheit die Freiheit, das Verhältniß aber, oder die relative Identität die Nothwendigkeit iſt: ſo iſt jede dieſer beiden Erſcheinungen das Einsſeyn und die Indifferenz der Freiheit und der Nothwendigkeit. Die Subſtanz iſt abſolut und unendlich. In dieſem Prädikat Unendlichkeit iſt die Nothwendigkeit der göttlichen Natur oder ihre Erſcheinung enthalten, und dieſe Nothwendigkeit drückt ſich als Realität eben in einem gedoppelten Verhältniſſe aus. Jedes der beiden Attribute drückt ſelbſt die Subſtanz aus, und iſt abſolut und unendlich, oder die Einheit der Indifferenz und des Verhältniſſes. Und an dem Verhältniſſe iſt ihr Unterſchied ſo geſetzt, daß in dem Verhältniſſe der Einen das Viele, in dem Verhältniſſe der Andern das Eine das Erſte oder das gegen die Anderen Herausgekehrte iſt. Weil aber in der ſittlichen Natur ſelbſt in ihrem Verhältniß die Einheit das Erſte iſt, ſo iſt ſie auch in dieſer relativen Identität, d. i. in ihrer Nothwendigkeit frei. Oder weil die relative Identität dadurch, daß die Einheit das Erſte

ist, nicht aufgehoben wird: so ist diese zweite Freiheit so bestimmt, daß das Nothwendige für die sittliche Natur zwar ist, aber negativ gesetzt ist.

Würden wir nun diese Seite der relativen Identität der sittlichen Natur isoliren, und nicht die absolute Einheit der Indifferenz und dieser relativen Identität für das Wesen der sittlichen Natur anerkennen, sondern die Seite des Verhältnisses oder der Nothwendigkeit: so würden wir auf demselben Punkte stehen, auf welchem das Wesen der praktischen Vernunft als absolute Kausalität habend bestimmt wird, oder daß sie zwar frei, und die Nothwendigkeit nur negativ, aber ebendarum doch gesetzt ist; — wodurch eben jene Freiheit nicht aus der Differenz heraus kommt, das Verhältniß oder die relative Identität zum Wesen gemacht, und das Absolute allein als negativ Absolutes oder als Unendlichkeit begriffen wird.

Der empirische und populaire Ausdruck, wodurch diese Vorstellung, welche die sittliche Natur bloß von der Seite ihrer relativen Identität auffaßt, sich so sehr empfohlen hat, ist, daß das Reelle unter den Namen von Sinnlichkeit, Neigungen, unterem Begehrungsvermögen u. s. w. (Moment der Vielheit des Verhältnisses) mit der Vernunft (Moment der reinen Einheit des Verhältnisses) nicht übereinstimme (Moment der Entgegensetzung der Einheit und Vielheit); und daß die Vernunft darin bestehe, aus eigener absoluter Selbstthätigkeit und Autonomie zu wollen und jene Sinnlichkeit einzuschränken und zu beherrschen, (Moment der Bestimmtheit dieses Verhältnisses, das in ihm die Einheit oder die Negation der Vielheit das Erste ist). Die Realität dieser Vorstellung gründet sich auf das empirische Bewußtseyn und die allgemeine Erfahrung eines Jeden, sowohl jenen Zwiespalt, als diese reine Einheit der praktischen Vernunft, oder die Abstraktion des Ich in sich zu finden.

Es kann auch nicht die Rede davon seyn, diesen Standpunkt zu läugnen; sondern er ist vorhin als die Seite der re-

lativen Identität, des Seyns des Unendlichen im Endlichen bestimmt worden. Aber dieß muß behauptet werden, daß er nicht der absolute Standpunkt ist, als in welchem aufgezeigtermaßen das Verhältniß sich nur als eine Seite, und das Isoliren desselben also als etwas Einseitiges beweist; und daß, weil Sittlichkeit etwas Absolutes ist, jener Standpunkt nicht der Standpunkt der Sittlichkeit, sondern daß in ihm keine Sittlichkeit ist. Und was die Berufung auf das gemeine Bewußtseyn betrifft, so muß in eben demselben ebenso nothwendig die Sittlichkeit selbst vorkommen, als jener Standpunkt, welcher (da das Verhältniß für sich isolirt, als an sich seyend, und nicht als Moment gesetzt ist) das Princip der Unsittlichkeit ist. Das empirische Bewußtseyn ist darum empirisch, weil die Momente des Absoluten in ihm zerstreut, nebeneinander, aufeinander folgend, zersplittert erscheinen; aber es wäre selbst kein gemeines Bewußtseyn, wenn die Sittlichkeit nicht ebenso in ihm vorkäme. Unter diesen mannigfaltigen Erscheinungen des Sittlichen und des Unsittlichen, die im empirischen Bewußtseyn vorkommen, hatte jene formelle Philosophie die Wahl; und es ist nicht der Fehler des gemeinen Bewußtseyns, sondern der Philosophie, daß sie die Erscheinung des Unsittlichen gewählt und an der negativen Absolutheit, oder an der Unendlichkeit das wahrhafte Absolute zu haben gemeint hat.

Auf der Darstellung desjenigen, was diese negative Absolutheit vermag, beruht die Ausführung dieser praktischen Philosophie; und wir müssen dem falschen Versuch in dem negativ Absoluten ein wahrhaft Absolutes aufzuzeigen, in seinen Hauptmomenten nachgehen.

Es ergiebt sich sogleich, daß, da die reine Einheit das Wesen der praktischen Vernunft ausmacht, von einem Systeme der Sittlichkeit so wenig die Rede seyn kann, daß selbst nicht einmal eine Mehrheit von Gesetzen möglich ist: indem was über den reinen Begriff, oder (weil dieser, insofern er als negirend

das Viele, d. h. als praktiſch geſetzt wird, die Pflicht iſt) was über den reinen Begriff der Pflicht und die Abſtraktion eines Geſetzes hinausgeht, nicht mehr dieſer reinen Vernunft angehört; wie Kant, — derjenige, der dieſe Abſtraktion des Begriffs in ihrer abſoluten Reinheit dargeſtellt hat, — ſehr gut erkennt, daß der praktiſchen Vernunft aller Stoff des Geſetzes abgehe, und daß ſie nichts mehr als die Form der Tauglichkeit der Maxime der Willkür zum oberſten Geſetze machen könne. Die Maxime der Willkür hat einen Inhalt, und ſchließt eine Beſtimmtheit in ſich; der reine Wille dagegen iſt frei von Beſtimmtheiten; das abſolute Geſetz der praktiſchen Vernunft iſt, jene Beſtimmtheit in die Form der reinen Einheit zu erheben, und der Ausdruck dieſer in die Form aufgenommenen Beſtimmtheit iſt das Geſetz. Iſt es möglich, daß die Beſtimmtheit in die Form des reinen Begriffs aufgenommen wird, hebt ſie ſich durch dieſe Form nicht auf: ſo iſt ſie gerechtfertigt, und iſt durch die negative Abſolutheit ſelbſt abſolut geworden, Geſetz und Recht oder Pflicht.

Aber die Materie der Maxime bleibt, was ſie iſt, eine Beſtimmtheit oder Einzelnheit; und die Allgemeinheit, welche ihr die Aufnahme in die Form ertheilt, iſt alſo eine ſchlechthin analytiſche Einheit. Und wenn die ihr ertheilte Einheit rein als das, was ſie iſt, in einem Satze, ausgeſprochen wird, ſo iſt der Satz ein analytiſcher und eine Tautologie. Und in der Produktion von Tautologien beſteht nach der Wahrheit das erhabene Vermögen der Autonomie der Geſetzgebung der reinen praktiſchen Vernunft. Die reine Identität des Verſtandes, im Theoretiſchen als der Satz des Widerſpruchs ausgedrückt, bleibt auf die praktiſche Form gekehrt, ebendaſſelbe. Wenn die Frage: was iſt Wahrheit, an die Logik gemacht, und von ihr beantwortet, Kanten „den belachenswerthen Anblick giebt, daß einer den Bock melkt, der Andere ein Sieb unterhält;“ ſo iſt die Frage: was iſt Recht und Pflicht, an jene reine praktiſche Ver-

kunft gemacht, und von ihr beantwortet in demſelben Falle. Wenn Kant erkennt, daß ein allgemeines Kriterium der Wahrheit dasjenige ſeyn würde, welches von allen Erkenntniſſen ohne Unterſchied ihrer Gegenſtände gültig wäre: daß es aber klar ſey, daß (da man bei demſelben von allem Inhalt der Erkenntniß abſtrahirt, und Wahrheit gerade dieſen Inhalt angeht) es ganz unmöglich und ungereimt ſey, nach einem Merkmale der Wahrheit dieſes Inhalts der Erkenntniſſe, indem das Merkmal den Inhalt der Erkenntniſſe zugleich nicht angehen ſoll, zu fragen; ſo ſpricht er eben damit das Urtheil über das Princip der Pflicht und des Rechts, das durch die praktiſche Vernunft aufgeſtellt wird. Denn ſie iſt die abſolute Abſtraktion von aller Materie des Willens; durch einen Inhalt wird eine Heteronomie der Willkür geſetzt. Nun iſt es aber gerade das Intereſſe zu wiſſen, was denn Recht und Pflicht ſey; es wird nach dem Inhalt des Sittengeſetzes gefragt, und es iſt allein um dieſen Inhalt zu thun. Aber das Weſen des reinen Willens und der reinen praktiſchen Vernunft iſt, daß von allem Inhalt abſtrahirt ſey; und alſo iſt es an ſich widerſprechend, eine Sittengeſetzgebung (da ſie einen Inhalt haben müßte) bei dieſer abſoluten praktiſchen Vernunft zu ſuchen, da ihr Weſen darin beſteht, keinen Inhalt zu haben.

Daß alſo dieſer Formalismus ein Geſetz ausſprechen könne, — dazu iſt nothwendig, daß irgend eine Materie, eine Beſtimmtheit geſetzt werde, welche den Inhalt des Geſetzes ausmache; und die Form, welche zu dieſer Beſtimmtheit hinzukommt, iſt die Einheit, oder Allgemeinheit. Daß eine Maxime deines Willens zugleich als Princip einer allgemeinen Geſetzgebung gelten müſſe, — dieſes Grundgeſetz der reinen praktiſchen Vernunft drückt aus, daß irgend eine Beſtimmtheit, welche den Inhalt der Maxime des beſonderen Willens ausmacht, als Begriff, als Allgemeines geſetzt werde. Aber jede Beſtimmtheit iſt fähig, in die Begriffsform aufgenommen und als eine Quali-

tät geſetzt zu werden; und es giebt gar nichts, was nicht auf dieſe Weiſe zu einem ſittlichen Geſetz gemacht werden könnte. Jede Beſtimmtheit iſt aber an ſich ſelbſt ein Beſonderes und nicht ein Allgemeines; es ſteht ihr die entgegengeſetzte Beſtimmtheit gegenüber, und ſie iſt nur Beſtimmtheit, inſofern ihr eine ſolche gegenüber ſteht. Jede von beiden Beſtimmtheiten iſt gleichermaßen fähig, gedacht zu werden; welche von beiden es ſeyn ſoll, welche in die Einheit aufgenommen oder gedacht, und von welcher abſtrahirt werden ſoll, — dieß iſt völlig unbeſtimmt und frei. Wenn die eine fixirt iſt, als an und für ſich beſtehend, ſo kann die andere freilich nicht geſetzt werden; aber dieſe andere kann ebenſo gut gedacht, und (da dieſe Form des Denkens das Weſen iſt) als ein abſolutes Sittengeſetz ausgeſprochen werden.

Daß „der gemeinſte Verſtand ohne Unterweiſung" jene leichte Operation vornehmen und „unterſcheiden könne, welche Form in der Maxime ſich zur allgemeinen Geſetzgebung ſchicke oder nicht," zeigt Kant an dem Beiſpiel, der Frage, „ob die Maxime, mein Vermögen durch alle ſichere Mittel zu vergrößern," — im Fall ſich an einem Depoſitum ein ſolches Mittel zeigte, „als ein allgemeines praktiſches Geſetz gelten könne;" welche alſo des Inhalts ſeyn würde, „daß jedermann ein Depoſitum, deſſen Niederlegung ihm niemand beweiſen kann, abläugnen dürfe." Dieſe Frage entſcheide ſich von ſich ſelbſt, „indem ein ſolches Princip als Geſetz ſich ſelbſt vernichten würde, weil es machen würde, daß es gar kein Depoſitum gäbe." *) Daß es aber gar kein Depoſitum gäbe, welcher Widerſpruch läge darin? Daß kein Depoſitum ſey, wird anderen nothwendigen Beſtimmtheiten widerſprechen; ſo wie, daß ein Depoſitum möglich ſey, mit anderen nothwendigen Beſtimmtheiten zuſammenhängen, und

*) Kritik der praktiſchen Vernunft S. 49, 4te Ausg. 1797. (S. 40 — 41, 6te Aufl. 1827.)

dadurch ſelbſt nothwendig ſeyn wird. Aber nicht andere Zwecke und materiale Gründe ſollen herbeigerufen werden, ſondern die unmittelbare Form des Begriffs ſoll die Richtigkeit der erſten oder der zweiten Annahme entſcheiden. Aber für die Form iſt die eine der entgegengeſetzten Beſtimmtheiten ſo gleichgültig als die andere; jede kann als Qualität begriffen, und dieß Begreifen als Geſetz ausgeſprochen werden.

Wenn die Beſtimmtheit des Eigenthums überhaupt geſetzt iſt, ſo läßt ſich der tautologiſche Satz daraus machen: das Eigenthum iſt Eigenthum und ſonſt nichts Anderes; und dieſe tautologiſche Produktion iſt das Geſetzgeben dieſer praktiſchen Vernunft: das Eigenthum, wenn Eigenthum iſt, muß Eigenthum ſeyn. Aber iſt die entgegengeſetzte Beſtimmtheit, Negation des Eigenthums geſetzt, ſo ergiebt ſich durch die Geſetzgebung ebenderſelben praktiſchen Vernunft die Tautologie: das Nichteigenthum iſt Nichteigenthum; wenn kein Eigenthum iſt, ſo muß das, was Eigenthum ſeyn will, aufgehoben werden. Aber es iſt gerade das Intereſſe, zu erweiſen, daß Eigenthum ſeyn müſſe; es geht allein auf dasjenige, was außerhalb des Vermögens dieſes praktiſchen Geſetzgebens der reinen Vernunft liegt: nämlich zu entſcheiden, welche von entgegengeſetzten Beſtimmtheiten geſetzt werden müſſe. Aber daß dieß ſchon vorher geſchehen und eine der entgegengeſetzten Beſtimmtheiten zum voraus geſetzt ſey, — fordert die reine Vernunft; und dann erſt kann ſie ihr, nunmehr überflüſſiges, Geſetzgeben vollführen.

Aber die analytiſche Einheit und Tautologie der praktiſchen Vernunft iſt nicht nur etwas Ueberflüſſiges, ſondern in der Wendung, welche ſie erhält, etwas Falſches; und ſie muß als das Princip der Unſittlichkeit erkannt werden. Durch die bloße Aufnahme einer Beſtimmtheit in die Form der Einheit ſoll ſich die Natur des Seyns derſelben verändern. Und die Beſtimmtheit, welche ihrer Natur nach eine andere Beſtimmtheit gegen ſich hat, deren eine die Negation der anderen, und ebendarum keine

etwas Abſolutes iſt, — (und es iſt für die Funktion der praktiſchen Vernunft gleichgültig, welche von beiden es iſt, denn ſie giebt bloß die leere Form), — ſoll durch dieſe Verbindung mit der Form der reinen Einheit, ſelbſt zur abſoluten, zum Geſetz und Pflicht gemacht ſeyn. Wo aber eine Beſtimmtheit und Einzelnheit zu einem Anſich erhoben wird, da iſt Vernunftwidrigkeit, und in Beziehung aufs Sittliche, Unſittlichkeit geſetzt.

Dieſe Verwandlung des Bedingten, Unreellen in ein Unbedingtes und Abſolutes iſt leicht in ihrer Unrechtmäßigkeit zu erkennen, und auf ihrem Schleichwege auszufinden. Die Beſtimmtheit, in die Form der reinen Einheit oder der formellen Identität aufgenommen, bringt, wenn der beſtimmte Begriff als Satz ausgedrückt wird, die Tautologie des formellen Satzes: die Beſtimmtheit A iſt die Beſtimmtheit A, hervor. Die Form, oder im Satze, die Identität des Subjekts und Prädikats iſt etwas Abſolutes, aber nur ein Negatives, oder Formales, welches die Beſtimmtheit A ſelbſt nichts angeht; dieſer Inhalt iſt für die Form etwas durchaus Hypothetiſches. Die Abſolutheit, die in dem Satz ſeiner Form nach iſt, gewinnt aber in der praktiſchen Vernunft eine ganz andere Bedeutung; ſie wird nämlich auch auf den Inhalt übergetragen, der ſeiner Natur nach ein Bedingtes iſt, und dieſes nicht Abſolute, Bedingte wider ſein Weſen zu einem Abſoluten durch jene Vermiſchung erhoben. Es iſt nicht das praktiſche Intereſſe, eine Tautologie zu produciren; und um dieſer müßigen Form willen, die doch ihre einzige Kraft iſt, würde nicht ſo viel Aufhebens von der praktiſchen Vernunft gemacht. Durch Vermiſchung der abſoluten Form aber mit der bedingten Materie wird unverſehens dem Unreellen, Bedingten des Inhalts die Abſolutheit der Form untergeſchoben; und in dieſer Verkehrung und Taſchenſpielerei liegt der Nerv dieſer praktiſchen Geſetzgebung der reinen Vernunft. Dem Satze, das Eigenthum iſt Eigenthum, wird anſtatt ſeiner wahrhaften Bedeutung: die Identität, welche dieſer Satz

in ſeiner Form ausdrückt, iſt abſolut, die Bedeutung untergeſchoben: die Materie deſſelben, nämlich das Eigenthum iſt abſolut; und ſofort kann jede Beſtimmtheit zur Pflicht gemacht werden. Die Willkür hat die Wahl unter entgegengeſetzten Beſtimmtheiten; und es wäre nur eine Ungeſchicklichkeit, wenn zu irgend einer Handlung kein ſolcher Grund, der nicht mehr nur die Form eines probabeln Grundes, wie bei den Jeſuiten, hat, ſondern die Form von Recht und Pflicht erhält, aufgefunden werden könnte. Und dieſer moraliſche Formalismus geht nicht über die moraliſche Kunſt der Jeſuiten und die Principien der Glückſeligkeitslehre, welche zuſammenfallen, hinaus.

Es iſt hierbei wohl zu merken, daß das Aufnehmen der Beſtimmtheit in den Begriff ſo verſtanden wird, daß dieſe Aufnahme etwas Formelles iſt, oder daß die Beſtimmtheit bleiben ſoll; alſo Materie und Form ſich widerſprechen, deren jene beſtimmt, dieſe unendlich iſt. Würde aber der Inhalt, der Form, — die Beſtimmtheit, der Einheit wahrhaft gleichgeſetzt: ſo würde kein praktiſches Geſetzgeben Statt finden, ſondern nur ein Vernichten der Beſtimmtheit. So iſt das Eigenthum ſelbſt unmittelbar der Allgemeinheit entgegengeſetzt; ihr gleichgeſetzt, iſt es aufgehoben.

Unmittelbar fällt dieſe Vernichtung der Beſtimmtheit durch die Aufnahme in die Unendlichkeit, Allgemeinheit, auch dem praktiſchen Geſetzgeben beſchwerlich. Denn wenn die Beſtimmtheit von der Art iſt, daß ſie ſelbſt das Aufheben einer Beſtimmtheit ausdrückt: ſo wird durch die Erhebung des Aufhebens ins Allgemeine oder ins Aufgehobenſeyn, ſowohl die Beſtimmtheit, die aufzuheben iſt, als das Aufheben vernichtet; alſo wäre eine Maxime, die ſich auf eine ſolche Beſtimmtheit bezieht, die in der Allgemeinheit gedacht ſich vernichtet, nicht fähig Princip einer allgemeinen Geſetzgebung zu werden, und alſo unmoraliſch. Oder: der Inhalt der Maxime, welcher das Aufheben einer Beſtimmtheit iſt, in den Begriff erhoben widerſpricht ſich ſelbſt;

wird die Beſtimmtheit als aufgehoben gedacht, ſo fällt das Aufheben derſelben weg: oder aber dieſe Beſtimmtheit ſoll bleiben, ſo iſt wieder das in der Maxime geſetzte Aufheben nicht geſetzt; und die Beſtimmtheit mag alſo bleiben oder nicht, ſo iſt in keinem Falle ihr Aufheben möglich. Aber eine nach dem Princip (weil ſie ſich widerſpricht) unmoraliſche Maxime iſt, da ſie die Aufhebung einer Beſtimmtheit ausdrückt, abſolut vernünftig, und alſo abſolut moraliſch; denn das Vernünftige iſt von ſeiner negativen Seite die Indifferenz der Beſtimmtheiten, das Aufgehobenſeyn des Bedingten. So drückt die Beſtimmtheit, den Armen zu helfen, aus die Aufhebung der Beſtimmtheit, welche Armuth iſt. Die Maxime, deren Inhalt jene Beſtimmtheit iſt, geprüft durch Erhebung derſelben zum Princip einer allgemeinen Geſetzgebung, wird ſich als falſch erweiſen; denn ſie vernichtet ſich ſelbſt. Wird es gedacht, daß den Armen allgemein geholfen werde, ſo giebt es entweder gar keine Armen mehr, oder lauter Arme; und da bleiben keine, die helfen können, und ſo fiele in beiden Fällen die Hülfe weg. Die Maxime alſo als allgemein gedacht, hebt ſich ſelbſt auf. Sollte aber die Beſtimmtheit, welche die Bedingung des Aufhebens iſt, nämlich die Armuth bleiben, ſo bleibt die Möglichkeit der Hülfe; aber als Möglichkeit, nicht als Wirklichkeit, wie die Maxime ausſagt. Wenn Armuth bleiben ſoll, damit die Pflicht, Armen zu helfen, ausgeübt werden könne, ſo wird durch jenes Beſtehenlaſſen der Armuth unmittelbar die Pflicht nicht erfüllt. So die Maxime, ſein Vaterland gegen Feinde mit Ehre zu vertheidigen und unendliche mehr heben ſich als Princip einer allgemeinen Geſetzgebung gedacht auf; denn jene z. B. ſo erweitert, hebt ſowohl die Beſtimmtheit eines Vaterlandes, als der Feinde, und der Vertheidigung auf.

So wenig die Einheit die reine negative Bedeutung des bloßen Aufhebens der Beſtimmtheiten hat, ebenſo wenig iſt ſie die wahrhafte Einheit der Anſchauung, oder die poſitive Indif-

ferenz der Bestimmtheiten. Und die Vergleichung mit dieser wird das verkehrte Wesen jener Einheit von einer anderen Seite klarer machen. Jene Einheit der praktischen Vernunft nämlich ist wesentlich mit einer Differenz afficirt, es sey, daß sie als das Fixiren einer Bestimmtheit gesetzt wird, — so sind durch diese unmittelbar andere ausgeschlossen, negativ gesetzt; oder als analytischer Satz, — so widerspricht die Identität desselben, diese seine Form seinem Inhalt. Was auch so gefaßt werden kann: er widerspricht als Satz mit seinem Inhalt der Anforderung an den Satz, ein Urtheil zu seyn. Es sollte etwas mit dem Satze gesagt seyn, aber mit dem identischen Satz ist nichts gesagt; denn er ist kein Urtheil, weil das Verhältniß des Subjekts zum Prädikat bloß formell, und gar keine Differenz derselben gesetzt ist. Oder die Einheit werde als Allgemeinheit genommen, so hat sie vollends ganz auf eine empirische Mannigfaltigkeit Beziehung, und die Bestimmtheit wird als gegenwärtige einer unendlichen Menge empirisch anderer entgegengesetzt. Die Einheit der Anschauung hingegen ist die Indifferenz der Bestimmtheiten, welche ein Ganzes ausmachen, nicht ein Fixiren derselben als Abgesonderter und Entgegengesetzter, sondern ein Zusammenfassen und Objektiviren derselben; und hiermit, da diese Indifferenz und die differenten Bestimmtheiten schlechthin vereinigt sind, ist sie keine Trennung — jener als Möglichkeit, dieser als Wirklichkeiten, oder dieser selbst, theils als möglicher, theils als wirklicher, sondern absolute Gegenwart. Und in dieser Kraft der Anschauung und Gegenwart liegt die Kraft der Sittlichkeit überhaupt, und natürlich auch der Sittlichkeit im Besonderen, um welche es jener gesetzgebenden Vernunft zunächst zu thun, und von welcher vielmehr gerade jene Form des Begriffes, der formalen Einheit und der Allgemeinheit schlechthin abzuhalten ist. Denn diese ist es gerade, durch welche das Wesen der Sittlichkeit unmittelbar aufgehoben wird, indem sie das, was sittlich nothwendig ist, dadurch, daß sie es in dem Gegen-

ſatz gegen Anderes erſcheinen läßt, zu einem Zufälligen macht; Zufälliges aber in der Sittlichkeit (und das Zufällige iſt Eins mit dem empiriſch Nothwendigen) iſt unſittlich.

Ein Schmerz, der iſt, wird durch die Kraft der Anſchauung aus der Empfindung, in welcher er ein Accidenz und ein Zufälliges iſt, in die Einheit und in die Geſtalt eines Objektiven und für ſich ſeyenden Nothwendigen erhoben, und durch dieſe unmittelbare Einheit, die nicht links und rechts an Möglichkeiten, welche die formale Einheit herbeiführt, denkt, in ſeiner abſoluten Gegenwart erhalten: aber durch die Objektivität des Anſchauens und die Erhebung in dieſe Einheit des Fürſichſeyns, vom Subjekt wahrhaft abgetrennt, und im fixen Anſchauen derſelben ideell gemacht; da er hingegen, durch die Einheit der Reflexion mit anderen Beſtimmtheiten verglichen, oder als ein Allgemeines gedacht, und nicht allgemein gefunden, auf beide Art zufällig gemacht wird: und dadurch das Subjekt ſich bloß in ſeiner Zufälligkeit und Beſonderheit erkennt, welche Erkenntniß die Empfindſamkeit und die Unſittlichkeit der Ohnmacht iſt. Oder wenn das Sittliche ſich auf Verhältniſſe von Individuen zu Individuen bezieht, ſo iſt es die reine Anſchauung und Idealität, die z. B. in dem Vertrauen eines Depoſitums iſt, welche feſt zu halten und von welcher die Einmiſchung der formalen Einheit und des Gedankens der Möglichkeit anderer Beſtimmungen abzuhalten iſt. Der Ausdruck jener Einheit der Anſchauung: ein mir vertrautes Eigenthum eines Anderen iſt das mir vertraute Eigenthum eines Anderen und ſonſt nichts Anderes, hat eine ganz andere Bedeutung, als die allgemein ausdrückende Tautologie der praktiſchen Geſetzgebung: ein fremdes mir vertrautes Eigenthum iſt ein fremdes mir vertrautes Eigenthum. Denn dieſem Satze ſteht ebenſo gut der andere gegenüber: ein mir vertrautes Nichteigenthum des Anderen iſt Nichteigenthum des Anderen; das heißt, eine Beſtimmtheit, welche in den Begriff erhoben wird, iſt dadurch ideell, und es

kann ebenso gut die ihr entgegengesetzte gesetzt werden. Hingegen der Ausdruck der Anschauung enthält ein: Dieses; eine lebendige Beziehung und absolute Gegenwart, mit welcher die Möglichkeit selbst schlechthin verknüpft und eine davon getrennte Möglichkeit, oder ein Andersseyn schlechthin vernichtet ist, als in welchem möglichen Andersseyn die Unsittlichkeit liegt.

Wenn nun die Einheit der praktischen Vernunft auch nicht diese positive Einheit der Anschauung wäre, sondern allein die negative Bedeutung hätte, das Bestimmte zu vernichten: so würde sie rein das Wesen der negativen Vernunft oder der Unendlichkeit, des absoluten Begriffs ausdrücken. Aber weil die Unendlichkeit fixirt und vom Absoluten abgesondert wird, so zeigt sie sich in ihrem Wesen, das Gegentheil ihrer selbst zu seyn; und äfft die Reflexion, die sie festhalten, und eine absolute Einheit in ihr ergreifen will, dadurch, daß sie schlechthin auch das Gegentheil davon, eine Differenz und Vielheit herbeiführt und so zwischen diesem Gegensatz, der sich unendlich reproducirt, nur eine relative Identität erlaubt, und also selbst als Unendlichkeit das Gegentheil ihrer selbst, absolute Endlichkeit ist. Und indem sie so isolirt wird, ist sie selbst nur die kraftlose, von der wahrhaft vernichtenden Macht der Vernunft verlassene Form, welche die Bestimmtheiten in sich aufnimmt, und beherbergt, ohne sie zu vernichten, sondern sie im Gegentheil verewigt.

Von der dargestellten Entgegensetzung, dem Fixiren derselben als einer Realität und ihrer unvollständigen Verknüpfung als einer relativen Identität, ist es, daß die neuere Bestimmung des Begriffs des Naturrechts, und seines Verhältnisses in der ganzen Wissenschaft des Sittlichen, abhängt. Und wir müssen das bisher allgemein Auseinandergesetzte in dieser näheren Beziehung betrachten, wie die einmal gesetzte unüberwindliche Trennung in der Wissenschaft des Naturrechts auf ihre eigenthümliche Art erscheint.

Der absolute Begriff, welcher das Princip der Entgegen-

setzung und die Entgegensetzung selbst ist, stellt sich, der fixirt ist, in der Trennung so dar, daß er als reine Einheit sich entgegengesetzt ist als Vielheit: so daß er sowohl unter der Form der reinen Einheit, als der reinen Vielheit der absolute Begriff bleibe, also in der Form der Vielheit nicht eine Mannigfaltigkeit von verschieden bestimmten Begriffen, sondern wie unter die Einheit, so auch unter die Vielheit subsumirt sey; in vielen bestimmten Begriffen subsumirt er, und ist nicht ein Vieles, sondern Eines. Der absolute Begriff, als selbst eine Vielheit, ist eine Menge von Subjekten; und diesen ist er in der Form der reinen Einheit, als absolute Quantität, gegen dieses sein qualitatives Gesetztseyn entgegengesetzt. Es ist also Beides gesetzt, ein inneres Einssein der Entgegengesetzten, das das Wesen beider, der absolute Begriff, ist; und ein Getrenntseyn desselben unter der Form der Einheit, in welcher er Recht und Pflicht ist, und unter der Form der Vielheit, in welcher er denkendes und wollendes Subjekt ist.

Jene erste Seite, nach welcher das Wesen des Rechts und der Pflicht — und das Wesen des denkenden und wollenden Subjekts schlechthin Eins sind, ist (wie im Allgemeinen die höhere Abstraktion der Unendlichkeit) die große Seite der Kantischen und Fichteschen Philosophie. Aber sie ist diesem Einssein nicht getreu geblieben, sondern, indem sie zwar dasselbe als das Wesen und als das Absolute anerkennt, setzt sie die Trennung in Eines und Vieles eben so absolut, und Eins mit gleicher Würde neben das Andere. Hierdurch ist es sowohl nicht das positive Absolute, was das Wesen von beiden ausmachte, und worin sie eins wären, sondern das negative, oder der absolute Begriff; als auch jenes nothwendige Einssein formal wird. Und die beiden entgegengesetzten Bestimmtheiten, als absolut gesetzt, fallen hiermit in ihrem Bestehen unter die Idealität, die insofern die bloße Möglichkeit beider ist. Es ist möglich, daß Recht und Pflicht unabhängig, als ein Besonderes, getrennt von

den Subjekten, und die Subjekte getrennt von jenem, Realität haben; es ist aber auch möglich, daß Beides verknüpft sey. Und es ist absolut nothwendig, daß diese beiden Möglichkeiten besonders seyen und unterschieden werden, so daß jede eine eigene Wissenschaft gründe: die eine, welche das Einssein des reinen Begriffs und der Subjekte, oder die Moralität der Handlungen: die andere, welche das Nichteinssein, oder die Legalität betreffe; und zwar so, daß, wenn in dieser Trennung des Sittlichen in Moralität und Legalität diese beiden bloße Möglichkeiten werden, eben darum beide gleich positiv sind. Die Eine ist für die Andere zwar negativ; aber so sind beide. Es ist nicht die Eine das absolut Positive, die Andere absolut das Negative; sondern jede ist Beides in der Relation auf einander, und dadurch, daß vors Erste beide nur relativ positiv sind, ist weder die Legalität noch die Moralität absolut positiv oder wahrhaft sittlich. Und dann weil beide, eine so positiv ist als die andere, sind beide absolut nothwendig; und die Möglichkeit, daß der reine Begriff und das Subjekt der Pflicht und des Rechtes nicht Eins seyen, muß unabänderlich und schlechthin gesetzt werden.

Die Grundbegriffe der Systems der Legalität ergeben sich hieraus unmittelbar auf folgende Weise. Es ist Bedingung des reinen Selbstbewußtseyns, — und dieß reine Selbstbewußtseyn, Ich, ist das wahre Wesen und das Absolute, dessen ungeachtet aber ist es bedingt, — und seine Bedingung ist, daß es zu einem reellen Bewußtseyn fortgeht; welche in diesem Verhältniß des Bedingtseyns gegen einander sich schlechthin entgegengesetzt bleiben. Jenes reine Selbstbewußtseyn, die reine Einheit, oder das leere Sittengesetz, die allgemeine Freiheit Aller, ist dem realen Bewußtseyn, d. i. dem Subjekt, dem Vernunftwesen, der einzelnen Freiheit entgegengesetzt; — was auf eine populärere Weise Fichte als die Voraussetzung ausdrückt, daß „Treu und

Glauben verloren gehe." *) Und auf dieſe Vorausſetzung wird ein Syſtem gegründet, durch welches, ungeachtet der Trennung des Begriffs und des Subjekts der Sittlichkeit, aber eben darum nur formell und äußerlich — und dieſes Verhältniß heißt der Zwang — beide vereinigt werden ſollen. Indem hiermit dieſe Aeußerlichkeit des Einsſeyn ſchlechthin fixirt und als etwas abſolutes Anſichſeyendes geſetzt iſt: ſo iſt die Innerlichkeit, die Wiederaufbauung des verlorenen Treue und Glaubens, das Einsſeyn der allgemeinen und der individuellen Freiheit, und die Sittlichkeit unmöglich gemacht.

In dem Syſteme einer ſolchen Aeußerlichkeit — (und wir beziehen uns hierbei auf die Fichteſche als die konſequenteſte Darſtellung, die am Wenigſten formal iſt, ſondern wirklich ein konſequentes Syſtem verſucht, das nicht der ihm fremden Sittlichkeit und Religion bedürfte) — kann, wie in allem von Bedingtem zu Bedingtem Fortſchreitenden, entweder kein Unbedingtes aufgezeigt werden; oder wenn ein ſolches geſetzt wird, ſo iſt es die formale Indifferenz, welche das bedingte Differente außer ſich hat, Weſen ohne Form, Macht ohne Weisheit, Quantität ohne innere Qualität oder Unendlichkeit, Ruhe ohne Bewegung.

Die oberſte Aufgabe bei „der mit mechaniſcher Nothwendigkeit wirkenden Veranſtaltung," **) daß die Wirkſamkeit jedes Einzelnen durch den allgemeinen Willen gezwungen werde, iſt: wie dieſer allgemeine Wille nothwendig in den Subjekten, welche deſſen Organe und Verwalter ſind, reell ſey; — eine Aufgabe, welcher die Entgegenſetzung des einzelnen Willens gegen den allgemeinen Willen vorausgeſetzt iſt. Das Einsſeyn mit dem allgemeinen Willen kann hiermit nicht als innere abſolute Majeſtät aufgefaßt und geſetzt ſeyn, ſondern als etwas, das durch

*) Naturrecht, Th. I., S. 166.
**) Ebendaſelbſt S. 169, und figg.

ein äußeres Verhältniß oder Zwang hervorgebracht werden soll. Es kann aber hier in der Realität in dem zu setzenden Progressus der Zwingens und Aufsehens nicht in unendliche Reihen fortgegangen und von dem Reellen zum Idealen übergesprungen werden. Es muß ein höchster positiver Punkt seyn, von dem das Zwingen nach dem Begriffe der allgemeinen Freiheit anfängt. Aber dieser Punkt muß, wie alle andere Punkte, dazu gezwungen werden, daß er so nach dem Begriffe der allgemeinen Freiheit zwingt; — ein Punkt, der in diesem allgemeinen Systeme des Zwangs nicht gezwungen würde, träte aus dem Princip, und wäre transcendent. Die Frage ist also nun, wie dieser höchste Wille ebenso durch Zwang und Aufsehen dem Begriff des allgemeinen Willens gemäß werde; und also das System ganz immanent und transcendental bleibe. Dieß könnte nicht anders geschehen, als daß die Macht des Ganzen an die beiden Seiten, die einander gegenüberstehen, vertheilt sey, so daß das Regierte von der Regierung und die Regierung von dem Regierten gezwungen werden. Ist die Macht, und hiermit der mögliche Zwang von beiden Seiten, in ungleicher Stärke gesetzt: so wird, um soviel der eine Theil mehr Gewalt hat, als der andere oder um den Ueberschuß beider, nur ein Theil und nicht der entgegengesetzte gezwungen, was nicht seyn soll. Aber eigentlich ist der Uebermächtige allein der Mächtige, denn daß etwas Grenze für das Andere sey, muß es ihm gleich seyn; der Schwächere ist daher keine Grenze für denselben; beide müssen also mit gleicher Gewalt gegenseitig gezwungen werden und sich zwingen.

Allein wenn auf diese Weise Aktion und Reaktion, Stand und Widerstand gleich stark sind, so reducirt sich die beiderseitige Gewalt aufs Gleichgewicht: es ist hiermit alle Thätigkeit, Willensäußerung und Handeln aufgehoben; die Reduktion werde positiv oder negativ gedacht, daß die Aktion und Reaktion als seyend, wirkend, oder daß sie negativ gesetzt und das Gleichge-

wicht dadurch ist, daß so wenig ein Agiren als ein Reagiren vorhanden sey. Diesem Tode dadurch aufhelfen wollen, daß das unmittelbare Gegenüberstehen in einen Kreis von Wirkungen ausgedehnt, und so scheinbar die Mitte der Berührung und der Punkt, worin die Reduktion der Entgegengesetzten erscheint, durch das täuschende Leerlassen dieser Mitte aufgehoben werde, ist ebenso wenig eine wahre Auskunft. Gegen die von der obersten Gewalt durch ihre Verzweigungen niedersteigende Hierarchie des Zwangs bis zu allen Einzelnheiten soll von diesen wieder eine eben solche Pyramide in die Höhe sich zu einer obersten Spitze des Gegendrucks gegen die niedersteigende emporheben; und sich so das Ganze in einem Kreise krümmen, worin die Unmittelbarkeit der Berührung verschwände, die Kräfte, insofern sie Masse machen, aus einander gehalten, und durch Zwischenglieder jene künstliche Differenz hervorgebracht würde; und so kein Glied unmittelbar auf dasjenige, von welchem es bewegt wird, rückwirken, (als wodurch die Reduktion aufs Gleichgewicht entsteht), sondern immer auf ein anderes, als das ist, von dem es bewegt wird, — daß so das erste das letzte und dieses letzte wieder jenes erste bewegte. Aber ein solches perpetuum mobile, dessen Theile in der Reihe herum sich alle bewegen sollen, setzt sich, statt sich zu bewegen, sogleich in vollkommenes Gleichgewicht, und wird ein vollständiges perpetuum quietum; denn Druck und Gegendruck, Zwingen und Gezwungenwerden sind sich vollkommen gleich, und stehen sich ebenso unmittelbar gegenüber und bewirken eben die Reduktion der Kräfte, wie in der ersten Vorstellung. Die reine Quantität läßt sich durch eine solche Mittelbarkeit nicht täuschen, durch welche in sie durchaus keine Differenz oder wahre Unendlichkeit und Form gebracht ist, sondern sie bleibt wie vorhin eine völlig unzertrennte reine gestaltlose Macht. Es ist auf diese Weise gegen die Macht, daß sie dem Begriffe der allgemeinen Freiheit

gemäß ſey, kein Zwang möglich; denn es iſt außer ihr keine Gewalt aufzufinden, und in ſie ſelbſt keine Trennung zu ſetzen.

Um deswillen wird denn zu einer ganz formellen Unterſcheidung geflüchtet. Die wirkliche Gewalt wird allerdings als Eine und in der Regierung vereinigt geſetzt; was aber ihr gegenüber geſtellt wird, iſt die mögliche Gewalt, und dieſe Möglichkeit ſoll als ſolche jene Wirklichkeit zu zwingen vermögend ſeyn. Dieſer zweiten gewaltloſen Exiſtenz des gemeinſamen Willens ſoll nämlich die Beurtheilung zukommen, ob die Gewalt den erſteren, welchem ſie verbunden iſt, verlaſſen, ob die Gewalt nicht mehr dem Begriff der allgemeinen Freiheit gemäß ſey. Er ſoll die oberſte Gewalt überhaupt beaufſichtigen, und wie bei ihr ein Privatwille an die Stelle des allgemeinen tritt, ihm dieſelbe entreißen; und die Art, mit welcher dieß geſchehen ſoll, ſoll eine abſolute Wirkung habende öffentliche Erklärung der gänzlichen Nullität aller Handlungen der oberſten Staatsgewalt von dieſem Augenblick an ſeyn. Daß die Gewalt ſich durch eignes Urtheil von ſelbſt abſondere, was die Inſurrektion wäre, ſoll, darf nicht geſchehen; denn dieſe reine Gewalt beſteht aus lauter Privatwillen, die ſich alſo nicht als gemeinſamer Wille konſtituiren können. Aber jener zweite gemeinſame Wille iſt es, der dieſe Menge als Gemeinde, oder die reine Gewalt auch mit der Idee des allgemeinen Willens vereinigt erkläre, da er in den vorhergehenden Gewalthabern nicht mehr vorhanden iſt. Welche Beſtimmtheit geſetzt werde, durch die gegen die oberſte Gewalt irgend etwas erzwungen werden ſoll, ſo müßte mit jener Beſtimmtheit nicht die bloße Möglichkeit, ſondern reelle Gewalt verbunden ſeyn. Aber da dieſe in den Händen der andern Repräſentation des gemeinſamen Willens iſt, ſo iſt dieſe vermögend, jede ſolche Beſtimmtheit zu verhindern, und was für Verrichtungen auch dem Ephorat aufgetragen ſeyen, das Beaufſichtigen, die öffentliche Erklärung des Interdikts, und welche Formalitäten ausgeheckt werden, zu vernichten; —

und zwar mit dem gleichen Rechte, als die, in deren Händen die Wirkſamkeit dieſer Beſtimmtheit gelegt wäre; denn dieſe Ephoren ſind nicht weniger zugleich Privatwillen als jene, und ob der Privatwille dieſer ſich vom allgemeinen Willen abgeſondert habe, darüber kann die Regierung ſowohl urtheilen, als das Ephorat über ſie, und zugleich dieß Urtheil ſchlechthin geltend machen. Bekanntlich hat bei einer in neuern Zeiten durch eine Regierung vorgenommenen Auflöſung einer rivaliſirenden und ſie lähmenden geſetzgebenden Gewalt ein Mann, der ſelbſt darein verwickelt worden war, über den Einfall, daß die Errichtung einer ähnlichen Aufſichts-Kommiſſion, wie das Fichteſche Ephorat, eine ſolche Gewaltthat verhindert haben würde, mit Recht geurtheilt, daß ein ſolcher Aufſicht habender und der Regierung ſich widerſetzen wollender Rath ebenſo gewaltthätig würde behandelt worden ſeyn.

Endlich aber, wenn die oberſten Gewalthaber freiwillig dieſen zweiten Repräſentanten des allgemeinen Willens es geſtatten wollten, die Gemeinde zuſammenzurufen, daß dieſe zwiſchen ihnen und den Aufſehern urtheile, — was wäre mit ſolchem Pöbel anzufangen, der auch in Allem beaufſichtigt, was Privatſache iſt, noch weniger ein öffentliches Leben führt, und der hiermit zum Bewußtſeyn des gemeinſamen Willens, und zum Handeln im Geiſt eines Ganzen ſchlechthin nicht, ſondern allein zum Gegentheil gebildet iſt.

Was hiermit gezeigt worden, iſt, daß das Sittliche, welches nach dem Verhältniß allein geſetzt wird, oder die Aeußerlichkeit und der Zwang, als Totalität gedacht, ſich ſelbſt aufhebt. Es iſt damit zwar erwieſen, daß der Zwang nichts Reelles, nichts an ſich iſt; aber dieß wird noch klarer werden, wenn wir dieß an ihm ſelbſt nach ſeinem Begriff, und nach der Beſtimmtheit, welche das Verhältniß dieſer Beziehung hat, zeigen. Denn daß das Verhältniß überhaupt nichts an ſich iſt, hat

theils die Dialektik zu erweiſen, theils iſt es oben kurz dargeſtellt worden.

Von den Begriffen überhaupt, welche mit dem Zwang zuſammenhängen, und eben dieß Verhältniß ausdrücken, iſt zum Theil ſchon gezeigt worden, daß ſie weſenloſe Abſtraktionen, Gedankendinge oder Weſen der Einbildung, ohne Realität ſind. Es kommt vors Erſte die nichtige Abſtraktion eines Begriffs der allgemeinen Freiheit Aller, die von der Freiheit der Einzelnen getrennt wäre, vor; alsdann auf der andern Seite eben dieſe Freiheit des Einzelnen, ebenſo iſolirt. Jede für ſich geſetzt, iſt eine Abſtraktion ohne Realität; beide aber, abſolut identiſch und dann bloß an dieſer erſten zu Grunde liegenden Identität geſetzt, ſind etwas ganz Anderes, als jene Begriffe, welche ihre Bedeutung allein in der Nichtidentität haben. Alsdann ſoll die natürliche oder urſprüngliche Freiheit durch den Begriff der allgemeinen Freiheit ſich beſchränken. Aber jene Freiheit, welche als beſchränkbar geſetzt werden kann, iſt eben darum wieder nichts Abſolutes; und alsdann iſt es an ſich widerſprechend, eine Idee zuſammenzuſetzen, daß mit abſoluter Nothwendigkeit die Freiheit des Einzelnen durch die Aeußerlichkeit des Zwangs dem Begriff der allgemeinen Freiheit gemäß ſey, — was nichts Anderes heißt, als daß ſich vorgeſtellt wird, daß das Einzelne durch etwas nicht Abſolutes dem Allgemeinen doch abſolut gleich ſey. In dem Begriff des Zwangs ſelbſt wird unmittelbar etwas Aeußeres für die Freiheit geſetzt, aber eine Freiheit, für welche etwas wahrhaft Aeußeres, Fremdes wäre, iſt keine Freiheit; ihr Weſen und ihre formelle Definition iſt gerade, daß nichts abſolut Aeußeres iſt.

Es iſt die Anſicht der Freiheit völlig zu verwerfen, nach welcher ſie eine Wahl ſeyn ſoll zwiſchen entgegengeſetzten Beſtimmtheiten; ſo daß wenn + A und — A vorlägen, ſie darin beſtände, entweder als + A oder als — A ſich zu beſtimmen, und an dieß Entweder-Oder ſchlechthin gebunden

wäre. So etwas wie dieſe Möglichkeit der Wahl iſt ſchlechthin eine empiriſche Freiheit, welche Eins iſt mit der empiriſchen gemeinen Nothwendigkeit, und ſchlechthin nicht von ihr trennbar. Sie iſt vielmehr die Negation oder Idealität der Entgegengeſetzten, ſowohl des + A als des — A, die Abſtraktion der Möglichkeit, daß keins von beiden iſt. Ein Aeußeres wäre für ſie nur, inſofern ſie allein als + A oder allein als — A beſtimmt wäre; aber ſie iſt gerade das Gegentheil hiervon, und nichts Aeußeres für ſie, und ſo iſt für ſie kein Zwang möglich.

Jede Beſtimmtheit iſt nach ihrem Weſen entweder + A, oder — A; und an das + A iſt das — A, ſo wie an das — A das + A unauflöslich gekettet. So wie das Individuum ſich in die Beſtimmtheit des + A geſetzt hat, ſo iſt es auch an — A gebunden, und — A iſt ein Aeußeres für daſſelbe und nicht unter ſeiner Gewalt: ſondern es wäre wegen der abſoluten Verbindung des + A mit — A, unmittelbar durch die Beſtimmtheit von + A, unter einer fremden Gewalt des — A; und die Freiheit, welche im Wählen beſtände, entweder ſich als + A oder als — A zu beſtimmen, käme aus der Nothwendigkeit gar nicht heraus. Beſtimmt ſie ſich als + A, ſo hat ſie — A nicht vernichtet, ſondern es beſteht abſolut nothwendig als ein Aeußeres für ſie; und ſo umgekehrt, wenn ſie ſich als — A beſtimmt. Sie iſt Freiheit allein, daß ſie (poſitiv oder negativ) — A mit + A vereinigt, und ſo aufhört in der Beſtimmtheit + A zu ſeyn. In der Vereinigung beider Beſtimmtheiten ſind beide vernichtet; + A — A = 0. Wenn dieſes Nichts nur relativ auf + A und — A, das indifferente A ſelbſt als eine Beſtimmtheit, und ein Plus oder Minus gegen ein anderes Minus oder Plus gedacht wird: ſo iſt die abſolute Freiheit ebenſo über dieſen Gegenſatz, wie über jeden und jede Aeußerlichkeit erhaben, und ſchlechthin alles Zwangs unfähig; und der Zwang hat gar keine Realität.

Aber dieſe Idee der Freiheit ſcheint ſelbſt eine Abſtraktion

zu seyn; und wenn z. B. von einer konkreten Freiheit, der Freiheit des Individuums die Rede wäre, so würde jenes Seyn einer Bestimmtheit, und damit bloße empirische Freiheit als eine Möglichkeit der Wahl, und also auch empirische Nothwendigkeit und die Möglichkeit des Zwangs überhaupt, die Entgegensetzung der Allgemeinheit und Einzelnheit gesetzt. Denn das Individuum ist eine Einzelnheit, und die Freiheit ist ein Vernichten der Einzelnheit; durch die Einzelnheit ist das Individuum unmittelbar unter Bestimmtheiten, damit ist Aeußeres für dasselbe vorhanden, und damit Zwang möglich. Aber ein Anderes ist Bestimmtheiten in das Individuum, unter der Form der Unendlichkeit, ein Anderes sie absolut in dasselbe setzen. Die Bestimmtheit unter der Form der Unendlichkeit ist damit zugleich aufgehoben, und das Individuum ist nur als freies Wesen: d. i. indem Bestimmtheiten in ihm gesetzt sind, ist es die absolute Indifferenz dieser Bestimmtheiten, und hierin besteht formell seine sittliche Natur; so wie darin, daß — insofern die Individuen überhaupt (es sey gegen sich oder etwas Anderes) different sind und eine Beziehung auf ein Aeußeres haben — diese Aeußerlichkeit selbst indifferent und eine lebendige Beziehung sey, die Organisation und hiermit (weil nur in der Organisation Totalität ist) das Positive der Sittlichkeit besteht.

Aber die Indifferenz des Individuums als einzelnen ist in Beziehung auf das Seyn der Bestimmtheiten eine negative. Aber wo wirklich sein Seyn als Einzelnheit, d. h. eine für dasselbe positiv unüberwindliche Negation, eine Bestimmtheit, durch welche das Aeußerliche als solches sich festhält, gesetzt wird: so bleibt ihm nur aber die schlechthin negative Absolutheit: oder die Unendlichkeit; — die absolute Negation sowohl des — A als des + A, oder daß es dieß Einzelnseyn absolut in den Begriff aufnimmt. Indem — A ein Aeußeres gegen die Bestimmtheit + A des Subjekts, so ist es durch dieß Verhältniß in fremder Gewalt; aber dadurch, daß es sein + A als eine

Bestimmtheit ebenso negativ setzen, aufheben und entäußern kann, bleibt es bei der Möglichkeit und bei der Wirklichkeit fremder Gewalt schlechthin frei. Indem es + A sowohl als — A negirt, ist es bezwungen, aber nicht gezwungen; es würde Zwang nur erleiden müssen, wenn + A in ihm absolut fixirt wäre, wodurch an dasselbe, als an eine Bestimmtheit, eine unendliche Kette anderer Bestimmtheiten gefesselt werden könnte. Diese Möglichkeit, von Bestimmtheiten zu abstrahiren, ist ohne Beschränkung: oder Es ist keine Bestimmtheit, welche absolut ist, denn dieß widerspräche sich unmittelbar; sondern die Freiheit selbst oder die Unendlichkeit ist zwar das Negative, aber das Absolute, und sein Einzelnseyn ist absolute in den Begriff aufgenommene Einzelnheit, negativ absolute Unendlichkeit, reine Freiheit. Dieß negativ Absolute, die reine Freiheit, ist in ihrer Erscheinung der Tod; und durch die Fähigkeit des Todes erweist sich das Subjekt als frei, und schlechthin über allen Zwang erhaben. Er ist die absolute Bezwingung; und weil sie absolut ist, oder weil in ihr die Einzelnheit schlechthin reine Einzelnheit wird, — nämlich nicht das Setzen eines + A mit Ausschließung des — A, (welche Ausschließung keine wahre Negation, sondern nur das Setzen des — A als eines Aeußern, und zugleich des + A als einer Bestimmtheit wäre), sondern Aufhebung sowohl des Plus als des Minus: — so ist sie der Begriff ihrer selbst, also unendlich, und das Gegentheil ihrer selbst, oder absolute Befreiung, und die reine Einzelnheit, die im Tode ist, ist ihr eigenes Gegentheil, die Allgemeinheit. In dem Bezwingen ist also dadurch Freiheit, daß es rein auf die Aufhebung einer Bestimmtheit sowohl insofern sie positiv als insofern sie negativ, subjektiv und objektiv gesetzt ist, nicht bloß einer Seite derselben geht, und also an sich betrachtet sich rein negativ hält; oder da das Aufheben selbst auch von der Reflexion positiv aufgefaßt und ausgedrückt werden kann, so erscheint alsdann das Aufheben beider Seiten der Bestimmtheit als das

vollkommen gleiche Setzen des Bestimmten nach seinen beiden Seiten.

Dieß z. B. auf die Strafe angewandt, so ist in ihr allein die Wiedervergeltung vernünftig; denn durch sie wird das Verbrechen bezwungen. Eine Bestimmtheit + A, welche das Verbrechen gesetzt hat, wird durch das Setzen von — A ergänzt, und so beide vernichtet: oder positiv angesehen, mit der Bestimmtheit + A wird für den Verbrecher die entgegengesetzte — A verbunden, und beide gleicher Weise gesetzt, da das Verbrechen nur eine setzte. So ist die Strafe Wiederherstellung der Freiheit, und der Verbrecher sowohl ist frei geblieben, oder vielmehr frei gemacht, als der Strafende vernünftig und frei gehandelt hat. In dieser ihrer Bestimmung ist also die Strafe Etwas an sich, wahrhaftig unendlich und etwas Absolutes, das hiermit seine Achtung und Furcht in sich selbst hat; sie kommt aus der Freiheit, und bleibt selbst als bezwingend in der Freiheit. Wenn hingegen die Strafe als Zwang vorgestellt wird, so ist sie bloß als eine Bestimmtheit und als etwas schlechthin Endliches, keine Vernünftigkeit in sich Führendes gesetzt; und fällt ganz unter den gemeinen Begriff eines bestimmten Dinges, gegen ein Anderes, oder einer Waare, für die etwas Anderes, nämlich das Verbrechen, zu erkaufen ist. Der Staat hält, als richterliche Gewalt, einen Markt mit Bestimmtheiten, die Verbrechen heißen, und die ihm gegen andere Bestimmtheiten feil sind, und das Gesetzbuch ist der Preiskourant.

III.

Aber so nichtig diese Abstraktionen und das daraus hervorgehende Verhältniß der Aeußerlichkeit ist, so ist das Moment des negativ Absoluten oder der Unendlichkeit, welches in diesem Beispiel als das Verhältniß von Verbrechen und Strafe bestimmend bezeichnet ist, Moment des Absoluten selbst; und muß in der absoluten Sittlichkeit aufgezeigt werden. Und wir

werden das Vielgewandte der abſoluten Form oder der Unendlichkeit in ſeinen nothwendigen Momenten ergreifen, und aufzeigen, wie ſie die Geſtalt der abſoluten Sittlichkeit beſtimmen; woraus der wahre Begriff und das Verhältniß der praktiſchen Wiſſenſchaften ſich ergeben wird. Da es hier zunächſt auf die Beſtimmung dieſer hierin enthaltenen Verhältniſſe ankommt, und alſo die Seite der Unendlichkeit herausgehoben werden muß: ſo ſetzen wir das Poſitive voraus, daß die abſolute ſittliche Totalität nichts Anderes als ein Volk iſt; was ſich auch ſchon an dem Negativen, das wir hier betrachten, in den folgenden Momenten deſſelben klar machen wird.

In der abſoluten Sittlichkeit iſt nun die Unendlichkeit oder die Form als das abſolut Negative nichts Anderes als das vorhin begriffene Bezwingen ſelbſt in ſeinen abſoluten Begriff aufgenommen, worin es ſich nicht auf einzelne Beſtimmtheiten bezieht, ſondern auf die ganze Wirklichkeit und Möglichkeit derſelben, nämlich das Leben ſelbſt, — alſo die Materie der unendlichen Form gleich iſt: aber ſo, daß das Poſitive derſelben das abſolut Sittliche, nämlich das Angehören einem Volke iſt; das Einsſeyn mit welchem der Einzelne im Negativen, durch die Gefahr des Todes allein auf eine unzweideutige Art erweiſt. Durch die abſolute Identität des Unendlichen oder der Seite des Verhältniſſes mit dem Poſitiven geſtalten ſich die ſittlichen Totalitäten, wie die Völker ſind, konſtituiren ſich als Individuen, und ſtellen ſich hiermit als einzeln gegen einzelne Völker. Dieſe Stellung und Individualität iſt die Seite der Realität, ohne dieſe gedacht ſind ſie Gedankendinge; es wäre die Abſtraktion des Weſens ohne die abſolute Form, welches Weſen eben dadurch weſenlos wäre. Dieſe Beziehung von Individualität zu Individualität iſt ein Verhältniß, und darum eine gedoppelte; die eine die poſitive, das ruhige gleiche Nebeneinanderbeſtehen beider im Frieden: die andere die negative, das Ausſchließen einer durch die andere; und beide Beziehungen ſind

absolut nothwendig. Für die zweite haben wir das vernünftige Verhältniß als ein in seinen Begriff aufgenommenes Bezwingen begriffen, oder als absolute formale Tugend, welche die Tapferkeit ist. Es ist durch diese zweite Seite der Beziehung für Gestalt und Individualität der sittlichen Totalität die Nothwendigkeit des Kriegs gesetzt; der (weil in ihm die freie Möglichkeit ist, daß nicht nur einzelne Bestimmtheiten, sondern die Vollständigkeit derselben als Leben vernichtet wird, und zwar für das Absolute selbst oder für das Volk) ebenso die sittliche Gesundheit der Völker in ihrer Indifferenz gegen die Bestimmtheiten und gegen das Angewöhnen und Festwerden derselben erhält, als die Bewegung der Winde die Seen vor der Fäulniß bewahrt, in welche sie eine dauernde Stille, wie die Völker ein dauernder, oder gar „ein ewiger Frieden" versetzen würde.

Dem so eben betrachteten Negativen der Unendlichkeit (weil die Gestalt der sittlichen Totalität und die Individualität derselben als eine Einzelnheit nach außen, und dieser ihre Bewegung als Tapferkeit bestimmt ist) ist die andere Seite unmittelbar verbunden; nämlich das Bestehen des Gegensatzes. Eine ist Unendlichkeit, negativ, wie die andere; die erste ist die Negation der Negation, die Entgegensetzung gegen die Entgegensetzung; die zweite die Negation und Entgegensetzung selbst in ihrem Bestehen als Bestimmtheiten oder mannigfaltige Realität. Diese Realitäten in ihrer reinen innern Formlosigkeit und Einfachheit, oder die Gefühle, sind im Praktischen aus der Differenz sich rekonstruirende und aus dem Aufgehobenseyn des differenzlosen Selbstgefühls durch eine Vernichtung der Anschauungen hindurchgehende und sich wiederherstellende Gefühle; — physische Bedürfnisse und Genüsse, die für sich wieder in der Totalität gesetzt, in ihren unendlichen Verwickelungen Einer Nothwendigkeit gehorchen, und das System der allgemeinen gegenseitigen Abhängigkeit in Ansehung der physischen Bedürfnisse und der Arbeit und Anhäufung für dieselben, und — dieses als Wissen-

schaft — das System der sogenannten politischen Oekonomie bleiben. Da dieses System der Realität ganz in der Negativität und in der Unendlichkeit ist, so folgt für sein Verhältniß zu der positiven Totalität, daß es von derselben ganz negativ behandelt werden, und seiner Herrschaft unterworfen bleiben muß; was seiner Natur nach negativ ist, muß negativ bleiben, und darf nicht etwas Festes werden. Um zu verhindern, daß es sich nicht für sich konstituire und eine unabhängige Macht werde, ist es nicht genug, die Sätze aufzustellen, daß jeder das Recht habe, zu leben, daß in einem Volke das Allgemeine dafür sorgen müsse, daß jeder Bürger sein Auskommen habe, und daß eine vollkommene Sicherheit und Leichtigkeit des Erwerbes vorhanden sey. Dieses Letzte, als absoluter Grundsatz gedacht, schlösse vielmehr eine negative Behandlung des Systems des Besitzes aus, und ließe es vollkommen gewähren, und sich absolut festsetzen. Aber vielmehr muß das sittliche Ganze es in dem Gefühl seiner innern Nichtigkeit erhalten; und sein Emporschießen in Beziehung auf die Quantität, und die Bildung zu immer größerer Differenz und Ungleichheit, als worauf seine Natur geht, hindern. Was auch in jedem Staate — mehr bewußtlos und in der Gestalt einer äußern Naturnothwendigkeit, der er überhoben zu seyn sich selbst wünschte, durch immer größern mit dem Wachsthum des Systems des Besitzes wachsenden Aufwand des Staats selbst, und dem gemäß steigende Auflagen, und also Verminderung des Besitzes und Erschwerung des Erwerbens: am Meisten durch den Krieg, der was dahin geht in mannigfaltige Verwirrung bringt; so wie durch Eifersucht anderer Stände, und Bedrückung des Handels, theils mit Willen, theils wider ihren Willen durch Unverstand u. s. w. — bis auf solche Grade bewirkt wird, in welchen die positive Sittlichkeit des Staats selbst die Unabhängigkeit von dem rein reellen Systeme, und die Behauptung der negativen und einschränkenden Haltung erlaubt.

Die Realität in der Beziehung, in der sie so eben betrach-

tet worden ist, und von der physisches Bedürfniß, Genuß, Besitz, und die Objekte des Besitzes und Genusses verschiedene Seiten sind, ist reine Realität; sie drückt bloß die Extreme des Verhältnisses aus. Aber das Verhältniß enthält auch eine Idealität, eine relative Identität der entgegengesetzten Bestimmtheiten; und diese kann also nicht positiv absolut, sondern nur formal seyn. Durch die Identität, in welche das Reelle in der Beziehung der Verhältnisse gesetzt wird, wird der Besitz Eigenthum, und überhaupt die Besonderheit, auch die lebendige, zugleich als ein Allgemeines bestimmt; wodurch die Sphäre des Rechts konstituirt ist.

Was nun den Reflex des Absoluten in diesem Verhältniß betrifft, so ist er schon oben, nach seiner negativen Seite gegen das Bestehen des Reellen und Bestimmten, als ein Bezwingen bestimmt worden; nach der positiven Seite für das Bestehen des Reellen kann die Indifferenz in diesem bestimmten Stoffe sich nur als eine äußere, formale Gleichheit ausdrücken. Und die Wissenschaft, die sich hierauf bezieht, kann nur darauf gehen, theils die Abstufungen der Ungleichheit, theils (damit dieß möglich sey) die Art zu bestimmen, wie ein Lebendiges oder Inneres überhaupt so objektiv und äußerlich zu setzen ist, damit es jener Bestimmung und Berechnung fähig sey. Auf diese oberflächliche Erscheinung ist die absolute Realität der Sittlichkeit in dieser Potenz durch das Bestehen der im Gegensatz vorhandenen Realität eingeschränkt. Nicht nur hat um der fixirten Bestimmtheit willen, welche eine absolute Entgegensetzung in sich schließt, das Gleichsetzen und die Berechnung der Ungleichheit ihre Grenzen, und stößt wie die Geometrie auf Inkommensurabilität; sondern (weil sie ganz in der Bestimmtheit, und doch nicht wie die Geometrie abstrahiren kann, sondern schlechthin, da sie in lebendigen Verhältnissen ist, immer ganze Konvolute solcher Bestimmtheiten vor sich hat) auch schlechthin auf endlose Widersprüche. Diesem Widersprechen der Bestimmtheiten wird

allerdings bei einer Anschauung durch Festsetzen und Festhalten an einzelnen Bestimmtheiten abgeholfen und ein Ende gemacht, als wodurch eine Entscheidung erfolgen kann; was noch immer besser ist, als daß keine erfolgt. Denn weil in der Sache selbst nichts Absolutes ist, so ist eigentlich das Formelle, daß überhaupt entschieden und bestimmt wird, das Wesentliche. Aber ein ganz Anderes ist, daß nach wahrhafter totaler Gerechtigkeit und Sittlichkeit auf diese Weise entschieden werde; welche gerade durch das Festsetzen und absolute Festhalten an den Bestimmtheiten unmöglich, allein in der Konfusion derselben möglich, und durch unmittelbare sittliche Anschauung wirklich ist, welche die als absolut gesetzten Bestimmtheiten unterjocht, und allein das Ganze festhält.

„Es ist," — sagt Plato in seiner einfachen Sprache über die beiden Seiten des endlosen Bestimmens der unendlichen Aufnahme der Qualitäten in den Begriff, und des Widerspruchs ihrer Einzelnheit gegen die Anschauung und dabei unter sich, — „es ist klar, daß zu der königlichen Kunst die Gesetzgebungskunst gehört. Das Beste aber ist, nicht daß die Gesetze gelten, sondern der Mann, der weise und königlich ist. Weil das Gesetz nicht vermag, das, was aufs Genauste und ganz allgemein das Vortrefflichste und Gerechteste wäre, vollkommen vorzuschreiben; weil die Ungleichheiten der Menschen und der Handlungen, und das Niemals-Ruhe-Halten der menschlichen Dinge nichts Sichselbstgleiches bei keiner Sache über alle Seiten derselben und für alle Zeit in keiner Kunst dargestellt zu werden erlauben. Das Gesetz aber sehen wir gerade auf Ein und dasselbe sich hinrichten, wie ein eigensinniger und roher Mensch, der nichts gegen seine Anordnung geschehen noch auch von jemand sich darüber fragen läßt, wenn einem etwas Anderes, Besseres vorkommt, gegen das Verhältniß, das er festgesetzt hat;

— es ist also unmöglich, daß für das nie Sichselbstgleiche das sich durchaus Selbstgleiche gut sey." *)

Daß an dem Gedanken, es sey in dieser Sphäre der menschlichen Dinge an sich seyendes und absolutes bestimmtes Recht und Pflicht möglich, festgehangen wird, kommt von der formalen Indifferenz, oder dem negativ Absoluten, welches in der fixen Realität dieser Sphäre allein Platz hat, und welches allerdings an sich ist. Aber insofern es an sich ist, ist es leer, oder es ist an ihm nichts Absolutes, als gerade die reine Abstraktion, der völlig inhaltlose Gedanke der Einheit. Es ist nicht etwa ein Schluß aus bisheriger Erfahrung, noch ist es als zufällige Unvollkommenheit des Konkreten und der Ausführung einer a priori wahrhaften Idee zu betrachten; sondern es ist zu erkennen, daß was hier Idee genannt wird und eine Hoffnung auf bessere Zukunft hierüber an sich nichtig, und daß eine vollkommene Gesetzgebung, so wie eine der Bestimmtheit der Gesetze entsprechende wahrhafte Gerechtigkeit im Konkreten der richterlichen Gewalt an sich unmöglich ist. Was jenes betrifft, so ist das Absolute, weil es in den Bestimmtheiten als solchen seyn soll, nur das Unendliche; und es ist ebendieselbe empirische Unendlichkeit und an sich endlose Bestimmbarkeit gesetzt, welche in dem Gedanken einer Vergleichung eines bestimmten Maaßes mit einer absolut unbestimmten Linie oder einer bestimmten Linie mit einem absolut unbestimmten Maaße, des Messens einer unendlichen Linie oder des absoluten Theilens einer bestimmten Linie gesetzt ist. Was das Andere betrifft, so werden von den ebenfalls unendlich vielen und unendlich verschieden geformten Anschauungen, welche der Gegenstand des Richterlichen sind, jede mit der wachsenden Menge von Bestimmungen vielfacher bestimmt. Jene Bildung von Unterscheidungen durch die Gesetzgebung macht jede einzelne Anschauung unterscheidbarer und ge-

*) Politicus p. 294, Steph. (p. 328 — 327, Bekk.)

bildeter; und die Ausdehnung der Gesetzgebung ist nicht eine Annäherung zum Ziele einer positiven Vollkommenheit, die hier, wie oben gezeigt, keine Wahrheit hat, sondern nur das Formale der zunehmenden Bildung. Und damit nun in dieser Mannigfaltigkeit das Eins der richterlichen Anschauung des Rechts und des Urtheils sich organisire, ein wahrhaftes Eins und Ganzes werde, ist absolut nothwendig, daß jede einzelne der Bestimmtheiten modificirt, d. h. eben als eine absolute, für sich seyende, für was sie sich als Gesetz ausspricht, zum Theil aufgehoben, also ihr Absolutseyn nicht respektirt werde. Und von einer reinen Anwendung kann nicht die Rede seyn; denn eine reine Anwendung wäre das Setzen einzelner Bestimmtheiten mit Ausschließung anderer. Aber durch ihr Seyn machen diese ebenso die Anforderung, daß sie bedacht werden, damit die Gegenwirkung nicht durch Theile, sondern durch das Ganze bestimmt selbst ein Ganzes sey. Dieser klaren und bestimmten Erkenntniß muß die leere Hoffnung und der formale Gedanke sowohl einer absoluten Gesetzgebung, als eines dem Inneren des Richters entzogenen Rechtsprechens unterliegen.

Es ist bei dem betrachteten System der Realität gezeigt worden, daß die absolute Sittlichkeit sich negativ gegen dasselbe verhalten müsse: in demselben ist das Absolute, wie es unter der fixen Bestimmtheit desselben erscheint, als negativ Absolutes, als Unendlichkeit gesetzt, die sich gegen den Gegensatz als formale, relative, abstrakte Einheit darstellt; in jenem negativen Verhalten feindlich, in diesem selbst unter seiner Herrschaft: in keinem indifferent gegen dasselbe. Aber die Einheit, welche Indifferenz der Entgegengesetzten ist, und sie in sich vernichtet und begreift, und die Einheit, welche nur formale Indifferenz, oder die Identität des Verhältnisses bestehender Realitäten ist, müssen selbst schlechthin als Eines seyn, durch vollkommene Aufnahme des Verhältnisses in die Indifferenz selbst; d. h. das absolute Sittliche muß sich als Gestalt (denn das Verhältniß ist die

Abſtraktion der Seite der Geſtalt) vollkommen organiſiren. Indem das Verhältniß in der Geſtalt ſchlechthin indifferenzirt wird, hört es nicht auf, die Natur des Verhältniſſes zu haben; es bleibt ein Verhältniß der organiſchen zur unorganiſchen Natur.

Aber, wie oben gezeigt, iſt das Verhältniß, als Seite der Unendlichkeit, ſelbſt ein gedoppeltes; das eine Mal inſofern die Einheit oder das Ideelle, das andere Mal inſofern das Viele oder das Reelle das Erſte und Herrſchende iſt. Nach jener Seite iſt es eigentlich in der Geſtalt, und in der Indifferenz. Und die ewige Unruhe des Begriffs oder der Unendlichkeit iſt theils in der Organiſation ſelbſt ſich ſelbſt aufzehrend und die Erſcheinung des Lebens (das rein Quantitative) hingebend, daß es als ſein eigenes Saamenkorn aus ſeiner Aſche ewig zu neuer Jugend ſich emporhebe; — theils ſeine Differenz nach außen ewig vernichtend und vom Unorganiſchen ſich nährend, und es producirend, aus der Indifferenz eine Differenz oder ein Verhältniß einer unorganiſchen Natur hervorrufend und daſſelbe wieder aufhebend und ſie wie ſich ſelbſt verzehrend. Wir werden gleich ſehen, was dieſe unorganiſche Natur des Sittlichen iſt. Aber zweitens iſt in dieſer Seite des Verhältniſſes oder der Unendlichkeit auch das Beſtehen des Vernichteten geſetzt; denn eben da der abſolute Begriff das Gegentheil ſeiner ſelbſt iſt, iſt mit ſeiner reinen Einheit und Negativität auch das Seyn der Differenz geſetzt. Oder das Vernichten ſetzt etwas, was es vernichtet, oder das Reelle; und ſo wäre eine für die Sittlichkeit unüberwindliche Wirklichkeit und Differenz. Die Individualität, welche (durch den Sitz, den die Unendlichkeit hier in der ganzen Kraft ihres Gegenſatzes aufgeſchlagen hat, — und nicht bloß der Möglichkeit nach, ſondern actu —) der Wirklichkeit nach im Gegenſatze iſt, vermöchte nicht ſich von der Differenz zu reinigen, und in die abſolute Indifferenz ſich aufzunehmen. Daß Beides, das Aufgehobenſeyn des Gegenſatzes und das Beſtehen deſſelben, nicht nur ideell, ſondern auch reell ſey,

ist überhaupt das Setzen einer Abtrennung und Aussonderung; so daß die Realität, in welcher die Sittlichkeit objektiv ist, getheilt sey in einen Theil, welcher absolut in die Indifferenz aufgenommen ist, und in einen, worin das Reelle als solches bestehend, also relativ identisch ist und nur den Widerschein der absoluten Sittlichkeit in sich trägt.

Es ist hiermit gesetzt ein Verhältniß der absoluten Sittlichkeit, die ganz inwohnend in den Individuen und ihr Wesen sey, zu der relativen Sittlichkeit, die ebenso in Individuen reell ist. Anders kann die sittliche Organisation in der Realität sich nicht rein erhalten, als daß die allgemeine Verbreitung des Negativen in ihr gehemmt, und auf Eine Seite gestellt sey. Wie nun in dem bestehenden Reellen die Indifferenz erscheint, und formale Sittlichkeit ist, ist oben gezeigt worden. Der Begriff dieser Sphäre ist das reelle Praktische, subjektiv betrachtet der Empfindung oder des physischen Bedürfnisses und Genusses, objektiv — der Arbeit und des Besitzes. Und dieses Praktische, wie es nach seinem Begriff geschehen kann, in die Indifferenz aufgenommen, ist die formale Einheit, oder das Recht, das in ihm möglich ist. Ueber welchen beiden das Dritte als das Absolute oder das Sittliche ist. Die Realität aber der Sphäre der relativen Einheit, oder des Praktischen und Rechtlichen ist in dem Systeme seiner Totalität als eigener Stand konstituirt.

So bilden nach der absoluten Nothwendigkeit des Sittlichen zwei Stände, wovon der eine als Stand der Freien, das Individuum der absoluten Sittlichkeit, dessen Organe die einzelnen Individuen sind; und das von Seiten seiner Indifferenz betrachtet der absolute lebendige Geist, von Seiten seiner Objektivität die lebendige Bewegung und der göttliche Selbstgenuß dieses Ganzen in der Totalität der Individuen als seiner Organe und Glieder ist; dessen formale oder negative Seite aber ebenso die absolute seyn muß, nämlich Arbeit, die nicht auf das Vernichten einzelner Bestimmtheiten geht, sondern auf den Tod,

und deren Produkt ebenso nicht Einzelnes, sondern das Seyn und die Erhaltung des Ganzen der sittlichen Organisation ist. Diesem Stande weist Aristoteles als sein Geschäft das an, wofür die Griechen den Namen πολιτεύειν hatten, was in und mit und für sein Volk leben, ein allgemeines dem Oeffentlichen ganz gehöriges Leben führen ausdrückt: oder das Philosophiren; — welche beide Geschäfte Plato nach seiner höheren Lebendigkeit, nicht getrennt, sondern schlechthin verknüpft sehen will.

Der andere Stand ist der der nicht Freien, welcher in der Differenz des Bedürfnisses und der Arbeit, und im Rechte und der Gerechtigkeit des Besitzes und Eigenthumes ist; dessen Arbeit auf die Einzelnheit geht, und also die Gefahr des Todes nicht in sich schließt. Zu welchen der dritte Stand gerechnet werden muß, der in der Rohheit seiner nicht bildenden Arbeit nur mit der Erde als Element zu thun und dessen Arbeit das Ganze des Bedürfnisses im unmittelbaren Objekt ohne Zwischenglieder vor sich hat, also selbst eine gediegene Totalität und Indifferenz wie ein Element ist; hiermit sich außer der Differenz des Verstandes des zweiten Standes, seine Leiber und seinen Geist in der Möglichkeit formeller absoluter Sittlichkeit, der Tapferkeit und eines gewaltsamen Todes erhält, also den ersten Stand nach der Masse und dem elementarischen Wesen zu vermehren vermag.

Diese beiden Stände überheben den ersten des Verhältnisses, in welchem die Realität theils in ihrer ruhenden, theils in ihrer thätigen Beziehung, als Besitz und Eigenthum und als Arbeit fixirt ist; — nach der Weise, wie auf eine zur Zeit sich hierauf beschränkende Art unter den neueren Völkern nach und nach die erwerbende Klasse aufgehört, Kriegsdienste zu thun, und die Tapferkeit sich gereinigter zu einem besonderen Stande gebildet hat, der durch jene des Erwerbens überhoben, und welchem Besitz und Eigenthum wenigstens etwas Zufälliges ist. Die Konstitution jenes zweiten Standes, ihrer Materie nach, bestimmt

Plato ſo, daß (wie „die königliche Kunſt diejenigen, welche der tapferen und gezügelten Sitte und welche andere ſonſt zur Tugend treibt, nicht theilhaftig zu werden vermögen, ſondern nur deſſen, was zur Gottloſigkeit und Uebermuth und Ungerechtigkeit durch ſeine böſe gewaltſame Natur hinſtößt, durch Tod und Verbannung und die letzte Schmach bezwingt und auswirft") — daß „die königliche Kunſt dagegen die Naturen, die in Rohheit und Niedrigkeit liegen, zum knechtiſchen Geſchlechte unterjocht;" *) und Ariſtoteles erkennt dasjenige dazu gehörig, „was durch ſeine Natur nicht ſein eigen, ſondern eines Andern iſt,". . „was ſich wie Leib zu einem Geiſte verhält." **)

Aber das Verhältniß deſſen, was durch ſeine Natur eines Anderen iſt, und ſeinen Geiſt nicht in ſich ſelbſt hat, zu der abſolut ſelbſtſtändigen Individualität vermag ſeiner Form nach ein gedoppeltes zu ſeyn; nämlich entweder ein Verhältniß der Individuen dieſes Standes als beſondern zu den Individuen des erſten als beſondern: oder von Allgemeinem zu Allgemeinem. Jenes Verhältniß der Sklaverei iſt in der empiriſchen Erſcheinung der Univerſalität des römiſchen Reichs von ſelbſt verſchwunden. In dem Verluſte der abſoluten Sittlichkeit, und mit der Erniedrigung des edlen Standes ſind ſich die beiden vorher beſonderen Stände gleich geworden; und mit dem Aufhören der Freiheit hat nothwendig die Sklaverei aufgehört. Indem das Princip der formellen Einheit und der Gleichheit geltend werden mußte, hat es überhaupt den inneren wahrhaften Unterſchied der Stände aufgehoben; und vors Erſte nicht die obengeſetzte Abſonderung von Ständen, noch weniger die durch ſie bedingte Form der Abſonderung derſelben zu Stande gebracht, nach welcher ſie unter der Form der Allgemeinheit nur als ganzer Stand zum ganzen Stand im Verhältniſſe der

*) Politicus p. 308 — 309, Steph.; (p. 359 — 360, Bekk.).
**) Politicorum Libr. I., c. 4 c. 5. (ed. Bekk.)

Herrschaft und der Abhängigkeit sind, so daß auch in diesem Verhältnisse die beiden, die in der Beziehung sind, allgemeine bleiben: wie hingegen im Verhältniß der Sklaverei die Form der Besonderheit die bestimmende desselben, und nicht Stand gegen Stand, sondern diese Einheit eines jeden Theils in der realen Beziehung aufgelöst ist, und die Einzelnen von Einzelnen abhängig sind. Das Princip der Allgemeinheit und Gleichheit hat sich zuerst des Ganzen so bemächtigen müssen, daß es an die Stelle einer Absonderung eine Vermischung beider Stände setzte. In dieser Vermischung unter dem Gesetz der formalen Einheit ist in Wahrheit der erste Stand ganz aufgehoben, und der zweite zum alleinigen Volk gemacht; das Bild von welcher Veränderung Gibbon in diesen Zügen ausdrückt: „Der lange Friede und die gleichförmige Herrschaft der Römer führte ein langsames und geheimes Gift in die Lebenskräfte des Reichs. Die Gesinnungen der Menschen waren allmählig auf Eine Ebene gebracht, das Feuer des Genius ausgelöscht, und selbst der militairische Geist verdunstet. Der persönliche Muth blieb, aber sie besaßen nicht mehr diesen öffentlichen Muth, welcher von der Liebe zur Unabhängigkeit, dem Sinne der National-Ehre, der Gegenwart der Gefahr, und der Gewohnheit zu befehlen genährt wird. Sie empfingen Gesetze und Befehlshaber von dem Willen ihres Monarchen, und die Nachkommenschaft der kühnsten Häupter war mit dem Rang von Bürgern und Unterthanen zufrieden. Die höher strebenden Gemüther sammelten sich zu der Fahne der Kaiser. Und die verlassenen Länder, politischer Stärke oder Einheit beraubt, sanken unmerklich in die matte Gleichgültigkeit des Privatlebens."

Mit diesem allgemeinen Privatleben, und für den Zustand, in welchem das Volk nur aus einem zweiten Stande besteht, ist unmittelbar das formale Rechtsverhältniß, welches das Einzelnseyn fixirt und absolut setzt, vorhanden; und es hat sich auch die vollständigste Ausbildung der auf dasselbe sich beziehenden

Gesetzgebung aus einer solchen Verdorbenheit und universellen Erniedrigung gebildet und entwickelt. Dieses System von Eigenthum und Recht, das um jenes Festsetzens der Einzelnheit willen in nichts Absolutem und Ewigem, sondern ganz im Endlichen und Formellen ist, muß reell abgesondert und ausgeschieden von dem edlen Stande, sich in einem eigenen Stande konstituiren, und hier dann in seiner ganzen Länge und Breite sich ausdehnen können. Es gehören ihm theils die für sich untergeordneten und im Formellen bleibenden Fragen über den rechtlichen Grund von Besitz, Vertrag u. s. w. an, theils aber überhaupt die ganze endlose Expansion der Gesetzgebung über (wie Plato die Rubriken dieser Dinge aufführt) „diese gerichtlichen Gegenstände der Verträge Einzelner gegen Einzelne über Sachen oder Handarbeiten, wie auch der Injurien und Schläge, Anordnungen über Kompetenz und Bestellungen von Richtern; und wo ein Eintreiben oder Auflegen von Zöllen auf den Märkten und Häfen nothwendig sey, — als worüber schönen und guten Männern vorzuschreiben nicht würdig ist. Denn sie werden das Viele, was darüber festgesetzt werden muß, von selbst leicht finden, wenn Gott ihnen den Segen einer wahrhaft sittlichen Verfassung giebt. Wo aber dieß nicht der Fall ist, so erfolgt, daß sie das Leben damit zubringen, Vieles dergleichen festzusetzen und zu verbessern, meinend, sie werden des Besten sich endlich bemächtigen; daß sie leben, wie Kranke, die aus Unenthaltsamkeit nicht aus ihrer schlechten Diät treten wollen, und durch die Heilmittel nichts bewirken, als mannigfaltigere und größere Krankheiten zu erzeugen, während sie immer hoffen, wenn jemand ihnen ein Mittel räth, von diesem gesund zu werden. Eben so possierlich sind diejenigen, welche Gesetze über die angeführten Dinge geben, und daran immer bessern, in der Meinung, darüber ein Ende zu erreichen, — unwissend, daß sie in der That gleichsam die Hydra zerschneiden.“ *)

*) De Republica IV., p. 425 — 426, Steph. (p. 176 — 178, Bekk.)

„Wenn es nun wahr ist, daß mit zunehmender Zügellosigkeit und Krankheit in dem Volke die vielen Gerichtshöfe sich öffnen, und einer schlechten und schimpflichen Zucht kein größeres Zeichen gefunden werden kann, als daß vortrefflicher Aerzte und Richter nicht nur die Schlechten und die Handwerker bedürfen, sondern auch die, welche in einer freien Bildung gezogen zu seyn sich rühmen, eine von Anderen als Herren und Richtern auferlegte Gerechtigkeit zu haben genöthigt sind, und viele Zeit vor Gerichten mit Klagen und Vertheidigen zubringen," *) — wenn dieses System zugleich als allgemeiner Zustand sich da entwickeln und die freie Sittlichkeit zerstören muß, wo sie mit jenen Verhältnissen vermischt, und von denselben, und ihren Folgen nicht ursprünglich gesondert ist: so ist nothwendig, daß dieses System mit Bewußtseyn aufgenommen, in seinem Recht erkannt, von dem edlen Stande ausgeschlossen, und ihm ein eigener Stand, als sein Reich eingeräumt sey, worin es sich festsetzen, und an seiner Verwirrung und der Aufhebung einer Verwirrung durch eine andere seine völlige Thätigkeit entwickeln könne.

Es bestimmt sich hiernach die Potenz dieses Standes so, daß er in dem Besitz überhaupt und in der Gerechtigkeit, die hierin über Besitz möglich ist, sich befindet, daß er zugleich ein zusammenhängendes System konstituirt: und — unmittelbar dadurch, daß das Verhältniß des Besitzes in die formelle Einheit aufgenommen ist, — jeder Einzelne (da er an sich eines Besitzes fähig ist) gegen Alle, als Allgemeines, oder als Bürger, in dem Sinne als bourgeois, sich verhält; für die politische Nullität, nach der die Mitglieder dieses Standes Privatleute sind, den Ersatz in den Früchten des Friedens und des Erwerbes, und in der vollkommenen Sicherheit des Genusses derselben findet, sowohl insofern sie aufs Einzelne als auf das Ganze

*) Ibidem III., p. 404 — 405. (p. 142 — 143.)

desselben geht. Auf das Ganze aber geht die Sicherheit für jeden Einzelnen, insofern er der Tapferkeit überhoben, und der Nothwendigkeit (die dem ersten Stande angehört) sich der Gefahr eines gewaltsamen Todes auszusetzen entnommen ist; — welche Gefahr für den Einzelnen die absolute Unsicherheit alles Genusses und Besitzes und Rechts ist. Durch diese aufgehobene Vermischung der Principien und die konstituirte und bewußte Sonderung derselben, erhält jedes sein Recht; und es ist allein dasjenige zu Stande gebracht, was seyn soll, die Realität der Sittlichkeit als absoluter Indifferenz, und zugleich ebenderselben als des reellen Verhältnisses im bestehenden Gegensatze: so daß das Letztere von dem Ersteren bezwungen ist, und daß dieses Bezwingen selbst indifferentiirt und versöhnt ist. Welche Versöhnung eben in der Erkenntniß der Nothwendigkeit und in dem Rechte besteht, welches die Sittlichkeit ihrer unorganischen Natur und den unterirdischen Mächten giebt, indem sie ihnen einen Theil ihrer selbst überläßt und opfert. Denn die Kraft des Opfers besteht in dem Anschauen und Objektiviren der Verwickelung mit dem Unorganischen; — durch welche Anschauung diese Verwickelung gelöst, das Unorganische abgetrennt, und, als solches erkannt, hiermit selbst in die Indifferenz aufgenommen ist: das Lebendige aber, indem es das, was es als einen Theil seiner selbst weiß, in dasselbe legt, und dem Tode opfert, dessen Recht zugleich anerkannt und zugleich sich davon gereinigt hat.

Es ist dieß nichts Anderes als die Aufführung der Tragödie im Sittlichen, welche das Absolute ewig mit sich selbst spielt: daß es sich ewig in die Objektivität gebiert, in dieser seiner Gestalt hiermit sich dem Leiden und dem Tode übergiebt, und sich aus seiner Asche in die Herrlichkeit erhebt. Das Göttliche in seiner Gestalt und Objektivität hat unmittelbar eine gedoppelte Natur, und sein Leben ist das absolute Einsseyn dieser Naturen. Aber die Bewegung des absoluten Widerstreits dieser zwei Naturen stellt sich an der göttlichen, welche darin sich be-

griffen hat, als Tapferkeit dar, mit welcher sie von dem Tode der anderen widerstreitenden sich befreit, jedoch durch diese Befreiung ihr eigenes Leben giebt, (denn dieses ist nur in dem Verbundensеyn mit diesem anderen): aber ebenso absolut aus ihm aufersteht, (denn in diesem Tode, als der Aufopferung der zweiten Natur, ist der Tod bezwungen); — an der anderen erscheinend aber stellt sich die göttliche Bewegung so dar, daß die reine Abstraktion dieser Natur, welche eine bloß unterirdische, reine negative Macht wäre, durch die lebendige Vereinigung mit der göttlichen aufgehoben ist: daß diese in sie hineinscheint und sie durch dieß ideelle Einssеyn im Geist zu ihrem ausgesöhnten lebendigen Leibe macht, der als der Leib zugleich in der Differenz und in der Vergänglichkeit bleibt, und durch den Geist das Göttliche, als ein sich Fremdes anschaut.

Das Bild dieses Trauerspiels, näher für das Sittliche bestimmt, ist der Ausgang jenes Processes der Eumeniden, als der Mächte des Rechts, das in der Differenz ist, und Apollo's, des Gottes des indifferenten Lichtes, über Orest, vor der sittlichen Organisation, dem Volke Athens; — welches menschlicher Weise als Areopagus Athens, in die Urne beider Mächte gleiche Stimmen legt, das Nebeneinanderbestehen beider anerkennt, allein so den Streit nicht schlichtet, und keine Beziehung und Verhältniß derselben bestimmt: aber göttlicher Weise als die Athene Athens, den durch den Gott selbst in die Differenz Verwickelten diesem ganz wiedergiebt, und mit der Scheidung der Mächte, die an dem Verbrecher beide Theil hatten, auch die Versöhnung so vornimmt, daß die Eumeniden von diesem Volke als göttliche Mächte geehrt würden, und ihren Sitz jetzt in der Stadt hätten, so daß ihre wilde Natur des Anschauens der ihrem unten in der Stadt errichteten Altare gegenüber auf der Burg hoch thronenden Athene genösse, und hierdurch beruhigt wäre.

Wenn die Tragödie darin ist, daß die sittliche Natur ihre unorganische, damit sie sich nicht mit ihr verwickele, als ein

Schicksal von sich abtrennt und sich gegenüber stellt, und, durch die Anerkennung desselben in dem Kampfe, mit dem göttlichen Wesen, als der Einheit von Beidem, versöhnt ist: so wird dagegen, um dieses Bild auszuführen, die Komödie überhaupt auf die Seite der Schicksallosigkeit fallen; entweder daß sie innerhalb der absoluten Lebendigkeit, und also nur Schattenbilder von Gegensätzen oder Scherze von Kämpfen mit einem gemachten Schicksal und erdichteten Feinde, — oder innerhalb der Nichtlebendigkeit fällt, und also nur Schattenbilder von Selbstständigkeit und von Absolutheit darstellt: jene die alte oder göttliche Komödie, diese die moderne Komödie.

Die göttliche Komödie ist ohne Schicksal, und ohne wahrhaften Kampf, darum daß in ihr die absolute Zuversicht und Gewißheit der Realität des Absoluten ohne Gegensatz ist, und was als Gegensatz eine Bewegung in diese vollkommene Sicherheit und Ruhe bringt, nur ein ernstloser, keine innere Wahrheit habender Gegensatz ist; dieser Gegensatz stelle sich nun dar gegen die fremd und außerhalb erscheinende, aber in absoluter Gewißheit dastehende Göttlichkeit, als der Rest oder Traum eines Bewußtseyns vereinzelter Selbstständigkeit, auch als ein zwar fixirtes und festgehaltenes Bewußtseyn der Eigenheit, aber dasselbe in völliger Ohnmacht und Kraftlosigkeit: — oder aber stelle sich der Gegensatz auch in einer selbstempfundenen und in sich bewußten Göttlichkeit dar, welche mit Bewußtseyn sich Gegensätze und Spiele erzeugt, in denen sie mit absolutem Leichtsinn einzelne ihrer Glieder an das Erringen eines bestimmten Preises setzt, und ihre mannigfaltigen Seiten und Momente sich zur vollkommenen Individualität ausgebähren und zu eigenen Organisationen sich bilden läßt, so wie sie überhaupt auch als Ganzes ihre Bewegungen nicht als Bewegungen gegen ein Schicksal, sondern als Zufälligkeiten nehmen kann, sich selbst für unüberwindlich, den Verlust für nichts achtend, der absoluten Herrschaft über jede Eigenheit und Ausschweifung gewiß,

und ſich deſſen bewußt, was Plato in anderer Rückſicht ſagt, daß „eine πόλις eine zum Bewundern ſtarke Natur hat.“ Eine ſolche ſittliche Organiſation wird ſo z. B. ohne Gefahr und Angſt oder Neid einzelne Glieder zu Extremen des Talents in jeder Kunſt und Wiſſenſchaft und Geſchicklichkeit hinaustreiben, und ſie darin zu etwas Beſonderem machen; ihrer ſelbſt ſicher, daß ſolche göttlichen Monſtruoſitäten der Schönheit ihrer Geſtalt nicht ſchaden, ſondern komiſche Züge ſind, die einen Moment ihrer Geſtalt erheitern. Als ſolche heitere Erhöhungen einzelner Züge werden wir, um ein beſtimmtes Volk anzuführen, den Homer, Pindar, Aeſchylus, Sophokles, Plato, Ariſtophanes, u. ſ. w. anſehen können; aber auch ſowohl in der ernſthaften Reaktion gegen die ernſthafter werdende Beſonderung des Sokrates und vollends in der Reue darüber, als in der pullulirenden Menge und hohen Energie der zugleich aufkeimenden Individualiſirungen nicht verkennen: daß das die innere Lebendigkeit damit in ihre Extreme herauszutreten, in der Reiſe dieſer Saamenkörner ihre Kraft, aber auch die Nähe des Todes dieſes Körpers, der ſie trug, ankündigte, — und die Gegenſätze (die ſie überhaupt hervorrief, und vorher ſelbſt in ihrem ernſthafteren und weitgreifenderen Ausſehen, wie Kriege, als Zufälligkeiten und mit gleichem Leichtſinn erregen und betreiben konnte) nicht mehr für Schattenbilder, ſondern für ein übermächtig werdendes Schickſal nehmen mußte.

Auf einer anderen Seite aber iſt die andere Komödie; deren Verwickelungen ohne Schickſal und ohne wahrhaften Kampf ſind, weil die ſittliche Natur in jenem ſelbſt befangen iſt. Die Knoten ſchürzen ſich hier nicht in ſpielenden, ſondern in für dieſen ſittlichen Trieb ernſthaften, für den Zuſchauer aber komiſchen Gegenſätzen; und die Rettung gegen ſie wird in einer Affektation von Charakter und Abſolutheit geſucht, die ſich beſtändig getäuſcht und abgeſetzt findet. Der ſittliche Trieb (denn es iſt nicht die bewußte abſolute ſittliche Natur, die in

dieser Komödie spielt) muß, um es kurz zu sagen, das Bestehende in die formale und negative Absolutheit des Rechts verwandeln, und dadurch seiner Angst die Meinung von Festigkeit für seinen Besitz geben, seine Habseligkeiten durch Traktate und Verträge und alle erdenklichen Verklausulirungen zu etwas Sicherem und Gewissem erheben, die Systeme darüber aus Erfahrung und Vernunft, als der Gewißheit und Nothwendigkeit selbst, deduciren, und mit den tiefsinnigsten Raisonnements begründen: — aber (wie unterirdische Geister, bei dem Dichter, die Pflanzungen, die sie in den hölliſchen Wüsteneien anlegten, vom nächsten Sturmwinde weggefegt sahen) so durch die nächste Umwendung oder gar Emporrichtung des Erdengeistes, halbe und ganze Wissenschaften weggeschwemmt, die aus Erfahrung und Vernunft bewiesen waren, ein Rechts-System durch das andere verdrängt, hier Humanität an die Stelle von Härte, dort zu gleicher Zeit den Willen der Macht an die Stelle der Vertrags-Sicherheit treten, und im Wissenschaftlichen wie in der Wirklichkeit die wohlerworbensten und versichertsten Besitzungen von Grundsätzen und Rechten verheert sehen; — und entweder meinen, es seyen die eigenen über dem Schicksal mit Vernunft und Willen schwebenden Bemühungen, die in solchem Stoff sich abarbeiten, und die solche Veränderungen hervorgebracht hätten: oder auch sich über sie als Unerwartetes und nicht Gehöriges ereifern, und zuerst alle Götter gegen solche Nothwendigkeit anrufen, und dann sich darein fügen. In beiden Fällen giebt der sittliche Trieb, der in diesen Endlichkeiten eine absolute Unendlichkeit sucht, nur die Farce seines Glaubens und seiner nicht sterbenden Täuschung, die (am Finstersten, wo sie am Hellsten) schon im Verlust und Unrecht ist, wo sie in den Armen der Gerechtigkeit, Zuverlässigkeit und des Genusses selbst zu ruhen meint.

Die Komödie trennt die zwei Zonen des Sittlichen so von einander ab, daß sie jede rein für sich gewähren läßt, daß in

der einen die Gegensätze und das Endliche ein wesenloser Schatten, in der anderen aber das Absolute eine Täuschung ist. Das wahrhafte und absolute Verhältniß aber ist, daß die eine im Ernste in die andere scheint, jede mit der anderen in leibhafter Beziehung und daß sie für einander gegenseitig das ernste Schicksal sind. Das absolute Verhältniß ist also im Trauerspiel aufgestellt.

Denn obwohl in der lebendigen Gestalt oder der organischen Totalität der Sittlichkeit dasjenige, was die reelle Seite derselben ausmacht, im Endlichen ist, und darum zwar an und für sich sein leibliches Wesen nicht vollkommen in ihre Göttlichkeit aufnehmen kann: so drückt es jedoch schon an sich selbst ihre absolute Idee, aber verzogen aus. Sie vereinigt zwar die als Nothwendigkeit auseinandergehaltenen Momente derselben nicht zur absoluten Unendlichkeit in sich innerlich, sondern hat diese Einheit nur als eine nachgeahmte negative Selbstständigkeit, nämlich als Freiheit des Einzelnen; aber es ist doch dieses reelle Wesen schlechthin der absoluten indifferenten Natur und Gestalt der Sittlichkeit verbunden. Wenn es dieselbe nur als ein Fremdes anschauen muß, so schaut es sie doch an, und ist im Geiste Eins mit ihr. Es ist, selbst für dasselbe, schlechthin das Erste, daß die ganz reine und indifferente Gestalt und das sittliche absolute Bewußtseyn sey, und das Zweite ist das Gleichgültige, daß es als das Reelle sich zu ihm nur als dessen empirisches Bewußtseyn verhalte; wie es das Erste ist, daß ein absolutes Kunstwerk sey, und erst das Zweite, ob dieser bestimmte Einzelne dessen Urheber sey, oder nur dasselbe anschaue und genieße. So nothwendig jene Existenz des Absoluten ist, so nothwendig ist auch diese Vertheilung, daß Einiges der lebendige Geist, das absolute Bewußtseyn und die absolute Indifferenz des Ideellen und Reellen der Sittlichkeit selbst sey, — Anderes aber dessen leibliche und sterbliche Seele und sein empirisches Bewußtseyn, das seine absolute Form und das innere

Wesen nicht vollkommen vereinigen darf, aber doch der absoluten Anschauung als eines gleichsam ihm Fremden genießt, und, für das reelle Bewußtseyn, durch Furcht und Vertrauen so wie durch Gehorsam mit ihm Eins ist, für das ideelle aber, in der Religion, dem gemeinschaftlichen Gott und dem Dienste desselben sich ganz mit ihm vereingt.

Aber das, was wir unter der äußeren Form des ersten Standes auf die eine Seite gestellt haben, ist das reale absolute Bewußtseyn der Sittlichkeit. Es ist Bewußtseyn, und als solches nach der negativen Seite reine Unendlichkeit, und die höchste Abstraktion der Freiheit, d. i. das bis zu seiner Aufhebung getriebene Verhältniß des Bezwingens, oder der freie gewaltsame Tod: — nach der positiven Seite aber ist das Bewußtseyn die Einzelnheit und Besonderheit des Individuums. Aber dieses an sich Negative, nämlich das Bewußtseyn überhaupt, von dem die angezeigten Unterscheidungen nur seine beiden Seiten sind, ist absolut in das Positive, — seine Besonderheit und Unendlichkeit oder Idealität absolut in das Allgemeine und Reale auf eine vollkommene Weise aufgenommen; welches Einssein die Idee des absoluten Lebens der Sittlichkeit ist. In diesem Einssein der Unendlichkeit und der Realität in der sittlichen Organisation scheint die göttliche Natur — von welcher Plato sagt, daß „sie ein unsterbliches Thier sey, dessen Seele und Leib aber auf ewig zusammengeboren sind" — den Reichthum ihrer Mannigfaltigkeit zugleich in der höchsten Energie der Unendlichkeit und Einheit darzustellen, welche die ganz einfache Natur des ideellen Elements wird.

Denn das vollkommenste Mineral stellt zwar in jedem Theil, der von einer Masse abgesondert wird, die Natur des Ganzen vor, aber seine ideelle Form ist sowohl als innere des Bruchs, als auch als die äußere der Krystallisation ein Außereinander; und nicht, wie in den Elementen des Wassers, Feuers und der Luft, ist jeder besondere Theil die vollkommene Natur

und der Repräsentant des Ganzen, sowohl dem Wesen als der Form oder Unendlichkeit nach. Nicht weniger ist auch die reelle Form desselben nicht von der wahrhaften Identität der Unendlichkeit durchdrungen, sondern seine Sinne haben kein Bewußtseyn. Sein Licht ist eine einzelne Farbe, und sieht nicht; oder ist es die Indifferenz derselben, so ist kein Hemmungspunkt gegen ihren Durchgang durch sich. Sein Ton tönt angeschlagen von einem Fremden, aber nicht aus sich; sein Geschmack schmeckt nicht, sein Geruch riecht nicht, seine Schwere und Härte fühlt nicht. Wenn es nicht der Einzelnheit der Bestimmungen des Sinnes angehört, sondern sie in der Indifferenz vereinigt: ist es die unentfaltete, verschlossene Differenzlosigkeit, nicht die sich in sich trennende und ihre Trennung unterjochende Einheit; so wie auch die Elemente, die in allen ihren Theilen sich gleich sind, nur die Möglichkeit, nicht die Wirklichkeit der Differenzen, und nur die Indifferenz unter der Form der Quantität, nicht als Indifferenz des qualitativ Gesetzten in sich haben. Die Erde aber als das organische und individuelle Element breitet sich durch das System seiner Gestalten von der ersten Starrheit und Individualität an in Qualitatives und Differenz aus, und resumirt sich erst in der absoluten Indifferenz der sittlichen Natur allein in die vollkommene Gleichheit aller Theile und das absolute reale Einsseyn des Einzelnen mit dem Absoluten; — in den ersten Aether, welcher aus seiner sich selbst gleichen, flüssigen und weichen Form seine reine Quantität durch die individuellen Bildungen in Einzelnheit und Zahl zerstreut: und dieses absolut spröde und rebellische System dadurch vollkommen bezwingt, daß die Zahl zur reinen Einheit und zur Unendlichkeit geläutert, und Intelligenz wird: und so das Negative, dadurch daß es absolut negativ wird, (denn der absolute Begriff ist das absolute unmittelbare Gegentheil seiner selbst, und „das Nichts ist," wie ein Alter sagt, „nicht weniger als das Etwas") mit dem positiv Absoluten vollkommen Eins seyn kann. Und

Form der Allgemeinheit, der Einheit dieſer die reine Einheit mangelt, und keine von beiden den abſoluten Begriff als ſolchen in ſich trägt: ſo iſt in dem Syſteme der Sittlichkeit die außereinandergefaltete Blume des himmliſchen Syſtems zuſammengeſchlagen, und die abſoluten Individuen in die Allgemeinheit vollkommen zuſammengeeint, und die Realität oder der Leib aufs Höchſte Eins mit der Seele; weil die reelle Vielheit des Leibes ſelbſt nichts Anderes iſt, als die abſtrakte Idealität, die abſoluten Begriffe reine Individuen, wodurch dieſe ſelbſt das abſolute Syſtem zu ſeyn vermögen. Deswegen, wenn das Abſolute das iſt, daß es ſich ſelbſt anſchaut, und zwar als ſich ſelbſt, und jene abſolute Anſchauung, und dieſes Selbſterkennen, jene unendliche Expanſion, und dieſes unendliche Zurücknehmen derſelben in ſich ſelbſt, ſchlechthin Eins iſt: ſo iſt, wenn Beides als Attribute reell ſind, der Geiſt höher als die Natur. Denn wenn dieſe das abſolute Selbſtanſchauen und die Wirklichkeit der unendlich differentiirten Vermittelung und Entfaltung iſt: ſo iſt der Geiſt, der das Anſchauen ſeiner als ſeiner ſelbſt oder das abſolute Erkennen iſt, in dem Zurücknehmen des Univerſums in ſich ſelbſt, ſowohl die auseinandergeworfene Totalität dieſer Vielheit, über welche er übergreift, als auch die abſolute Idealität derſelben, in der er dieß Außereinander vernichtet, und in ſich als den unvermittelten Einheitspunkt des unendlichen Begriffs reflektirt.

Aus dieſer Idee der Natur der abſoluten Sittlichkeit ergiebt ſich nun ein Verhältniß, von welchem noch zu ſprechen iſt: das Verhältniß der Sittlichkeit des Individuums zur realen abſoluten Sittlichkeit, und das Verhältniß der Wiſſenſchaften derſelben, der Moral und des Naturrechts. Da nämlich die reale abſolute Sittlichkeit die Unendlichkeit oder ſoluten Begriff, die reine Einzelnheit ſchlechthin und in höchſten Abſtraktion in ſich vereinigt begreift: ſo iſt ſie elbar Sittlichkeit des Einzelnen, und umgekehrt das We-

sen der Sittlichkeit des Einzelnen ist schlechthin die reale und darum allgemeine absolute Sittlichkeit; — die Sittlichkeit des Einzelnen ist ein Pulsschlag des ganzen Systems, und selbst das ganze System. Wir bemerken hier auch eine Andeutung der Sprache, die sonst verworfen, aus dem Vorherigen vollkommen gerechtfertigt wird: daß es nämlich in der Natur der absoluten Sittlichkeit ist, ein Allgemeines oder Sitten zu seyn; daß also das griechische Wort, welches Sittlichkeit bezeichnet, und das deutsche diese ihre Natur vortrefflich ausdrücken; daß aber die neuern Systeme der Sittlichkeit, da sie ein Für-sich-Seyn und die Einzelnheit zum Princip machen, nicht ermangeln können, an diesen Worten ihre Beziehung auszustellen; und diese innere Andeutung sich so mächtig erweist, daß jene Systeme, um ihre Sache zu bezeichnen, jene Worte nicht dazu mißbrauchen konnten, sondern das Wort Moralität annahmen, was zwar nach seinem Ursprung gleichfalls dahin deutet, aber weil es mehr ein erst gemachtes Wort ist, nicht so unmittelbar seiner schlechtern Bedeutung widersträubt.

Die absolute Sittlichkeit aber ist nach dem Bisherigen so wesentlich die Sittlichkeit aller, daß man von ihr nicht sagen kann, sie spiegle sich als solche am Einzelnen ab. Denn sie ist so sehr sein Wesen, als der die Natur durchdringende Aether das untrennbare Wesen der Gestalten der Natur ist, und als die Idealität ihrer erscheinenden Formen, der Raum, in keiner sich schlechthin um nichts besondert; sondern wie die Linien und Ecken des Krystalls, in denen er die äußere Form seiner Natur ausdrückt, Negationen sind: so ist die Sittlichkeit, insofern sie am Einzelnen als solchem sich ausdrückt, ein Negatives. Sie kann sich vors Erste nicht im Einzelnen ausdrücken, wenn sie nicht seine Seele ist, und sie ist es nur, insofern sie ein Allgemeines und der reine Geist eines Volkes ist. Das Positive ist der Natur nach eher als das Negative; oder, wie Aristoteles es sagt: „Das Volk ist eher der Natur nach, als der Einzelne;

denn wenn der Einzelne abgesondert nichts Selbstständiges ist, so muß er gleich allen Theilen in Einer Einheit mit dem Ganzen seyn; wer aber nicht gemeinschaftlich seyn kann, oder aus Selbstständigkeit nichts bedarf, ist kein Theil des Volks, und darum entweder Thier oder Gott." *)

Alsdann, insofern sie im Einzelnen sich als solchem ausdrückt, ist sie unter der Form der Negation gesetzt, d. i. sie ist die Möglichkeit des allgemeinen Geistes. Und die sittlichen Eigenschaften, die dem Einzelnen angehören, wie Muth, oder Mäßigkeit, oder Sparsamkeit, oder Freigebigkeit u. s. w. sind negative Sittlichkeit, — daß nämlich in der Besonderheit des Einzelnen nicht wahrhaft eine Einzelnheit fixirt, und eine reelle Abstraktion gemacht werde; — und Möglichkeiten oder Fähigkeiten, in der allgemeinen Sittlichkeit zu seyn. Diese Tugenden, die an sich Möglichkeiten und in einer negativen Bedeutung sind, sind der Gegenstand der Moral, und man sieht, daß das Verhältniß des Naturrechts und der Moral sich auf diese Weise umgekehrt hat: Daß nämlich der Moral nur das Gebiet des an sich Negativen zukommt, dem Naturrecht aber das wahrhaft Positive, nach seinem Namen, — daß es konstruiren soll, wie die sittliche Natur zu ihrem wahrhaften Rechte gelangt; da hingegen, — wenn sowohl das Negative, als auch dieses als die Abstraktion der Aeußerlichkeit, des formalen Sittengesetzes, des reinen Willens und des Willens des Einzelnen, und dann die Synthesen dieser Abstraktionen wie der Zwang, die Beschränkung der Freiheit des Einzelnen durch den Begriff der allgemeinen Freiheit u. s. w. die Bestimmung des Naturrechts ausdrückten, — es ein Naturunrecht seyn würde, indem bei der Zugrundlegung solcher Negationen als Realitäten die sittliche Natur in das höchste Verderben und Unglück versetzt wird.

Aber wie diese Eigenschaften der Reflex der absoluten Sitt-

*) Polit. I., 2.

lichkeit im Einzelnen als dem Negativen, aber dem Einzelnen, welches in absoluter Indifferenz mit dem Allgemeinen und Ganzen ist, also ihr Reflex in ihrem reinen Bewußtseyn sind: so muß auch ein Reflex derselben in ihrem empirischen Bewußtseyn vorhanden seyn, und solcher die sittliche Natur des zweiten Standes, der in der feststehenden Realität, im Besitz und Eigenthum und außer der Tapferkeit ist, konstituiren. Dieser Reflex derselben ist es nun, für den die gewöhnliche Bedeutung der Moralität mehr oder weniger passen kann; — das formelle Indifferentsetzen der Bestimmtheiten des Verhältnisses, also die Sittlichkeit des bourgeois oder des Privatmenschen, für welche die Differenz der Verhältnisse fest ist, und welche von ihnen abhängt und in ihnen ist. Eine Wissenschaft dieser Moralität ist demnach zunächst die Kenntniß dieser Verhältnisse selbst, so daß, insofern sie in Beziehung aufs Sittliche betrachtet werden, da diese um des absoluten Fixirtseyns willen nur formell seyn kann, eben jenes oben erwähnte Aussprechen von Tautologie hier seine Stelle findet: Dieses Verhältniß ist nur dieses Verhältniß; wenn du in diesem Verhältnisse bist, so sey, in der Beziehung auf dasselbe, in demselben; denn wenn du in Handlungen, welche auf dieses Verhältniß Beziehung haben, nicht in Beziehung auf dasselbe handelst, so vernichtest, so hebst du es auf. Der wahre Sinn dieser Tautologie schließt zugleich unmittelbar in sich, daß dieß Verhältniß selbst nichts Absolutes und also auch die Moralität, die auf dasselbe geht, etwas Abhängiges, und nichts wahrhaft Sittliches ist; — welcher wahre Sinn nach dem Obigen sich daraus ergiebt, daß nur die Form des Begriffs, die analytische Einheit das Absolute, und also negativ Absolute wegen des Inhalts ist, der als ein Bestimmtes der Form widerspricht.

Jene Eigenschaften aber, — welche wahrhaft sittlich sind, indem in ihnen das Besondere oder Negative erscheint, — rein aufgenommen in die Indifferenz, können sittliche Eigenschaften

heißen; und nur alsdann Tugenden, wenn sie in einer höhern Energie sich wieder individualisiren, und, jedoch innerhalb der absoluten Sittlichkeit, gleichsam zu eigenen lebenden Gestalten werden, wie die Tugenden eines Epaminondas, Hannibals, Cäsars und einiger Anderer. Als solche Energien sind sie Gestalten, und also nicht an sich absolut, so wenig als die Gestalten der andern organischen Bildungen, sondern das stärkere Hervortreten einer Seite der Idee des Ganzen; und die Moral der Tugenden, oder — wenn wir die Moral überhaupt der Moralität bestimmen wollen, und für die Darstellung der Tugend der Name Ethik genommen würde, — die Ethik muß deswegen nur eine Naturbeschreibung der Tugenden seyn.

Wie nun diese auf das Subjektive oder Negative Beziehung hat, so muß das Negative überhaupt unterschieden werden, als das Bestehen der Differenz, und als der Mangel derselben. Jenes erste Negative ist es, wovon vorhin die Rede war; aber dieses andere Negative, der Mangel der Differenz stellt die Totalität als ein Eingehülltes und Unentfaltetes vor, in welchem die Bewegung und die Unendlichkeit in ihrer Realität nicht ist. Das Lebendige unter dieser Form des Negativen ist das Werden der Sittlichkeit, und die Erziehung nach ihrer Bestimmtheit das erscheinende fortgehende Aufheben des Negativen oder Subjektiven. Denn das Kind ist als die Form der Möglichkeit eines sittlichen Individuums ein Subjektives oder Negatives, dessen Mannbarwerden das Aufhören dieser Form und dessen Erziehung die Zucht oder das Bezwingen derselben ist; aber das Positive und das Wesen ist, daß es an der Brust der allgemeinen Sittlichkeit getränkt, in ihrer absoluten Anschauung zuerst als eines fremden Wesens lebt, sie immer mehr begreift, und so in den allgemeinen Geist übergeht. Es erhellt hieraus von selbst, daß jene Tugenden sowohl als die absolute Sittlichkeit, gleich wenig wie das Werden derselben durch die Erziehung, ein Bemühen um eigenthümliche und abgesonderte Sittlichkeit

ſind, und daß das Beſtreben um eine eigenthümliche poſitive Sittlichkeit etwas Vergebliches und an ſich ſelbſt Unmögliches iſt; und in Anſehung der Sittlichkeit das Wort der weiſeſten Männer des Alterthums allein das Wahre iſt: ſittlich ſey, den Sitten ſeines Landes gemäß zu leben; und in Anſehung der Erziehung das, welches ein Pythagoräer einem auf die Frage: welches die beſte Erziehung für ſeinen Sohn wäre? antwortete: „wenn du ihn zum Bürger eines wohleingerichteten Volkes machſt.“ *)

Wenn ſo das abſolut Sittliche ſeinen eigenthümlichen organiſchen Leib an den Individuen hat, und ſeine Bewegung und Lebendigkeit im gemeinſamen Seyn und Thun aller abſolut identiſch als Allgemeines und Beſonderes iſt, und wir es in der Beſonderheit, aber ſo, daß ihr Weſen das abſolut Identiſche ſey, ſo eben, überhaupt aber in jener Identität betrachtet haben: ſo muß es auch in der Form der Allgemeinheit und der Erkenntniß, als Syſtem der Geſetzgebung ſich vorſtellen. So daß dieſes Syſtem vollkommen die Realität oder die lebendigen vorhandenen Sitten ausdrückt: damit es nicht geſchieht, (wie oft der Fall iſt), daß dasjenige, was in einem Volke recht und in der Wirklichkeit iſt, aus ſeinen Geſetzen nicht erkannt werden kann; — welche Ungeſchicklichkeit, die wahrhaften Sitten in die Form von Geſetzen zu bringen, und die Angſt, dieſe Sitten zu denken, als ſein anzuſehen und zu bekennen, das Zeichen der Barbarei iſt. Aber dieſe Idealität der Sitten und ihre Form der Allgemeinheit in den Geſetzen muß, inſofern ſie als Idealität beſteht, zugleich auch wieder vollkommen mit der Form der Beſonderheit vereinigt werden; und ſo die Idealität als ſolche eine reine abſolute Geſtalt erhalten, alſo als Gott des Volkes angeſchaut und angebetet werden, und dieſe Anſchauung ſelbſt wieder ihre Regſamkeit und freudige Bewegung in einem Kultus haben.

*) Diog. Laërt. VIII, §. 16.

Nachdem wir so die absolute Sittlichkeit in den Momenten ihrer Totalität dargestellt, und ihre Idee konstruirt, auch die in Beziehung auf sie herrschende Unterscheidung von Legalität und Moralität, nebst den damit zusammenhängenden Abstraktionen der allgemeinen Freiheit einer formellen praktischen Vernunft, als wesenlose Gedankendinge vernichtet, und nicht durch Vermischung etwa beider Principien, sondern durch Aufhebung derselben und Konstituirung der absoluten sittlichen Identität, die Unterschiede der Wissenschaft des Naturrechts und der Moral nach der absoluten Idee bestimmt haben; so haben wir festgesetzt, daß ihr Wesen nicht eine Abstraktion, sondern die Lebendigkeit des Sittlichen sey, und ihr Unterschied nur das Aeußere und Negative betreffe: und dieser Unterschied zugleich das völlig umgekehrte Verhältniß gegen den andern sey, indem nach dem letztern, dem Naturrecht das Formelle und Negative, der Moral aber das Absolute und Positive als Wesen gegeben werden soll, aber so, daß auch selbst dieses Absolute nach der Wahrheit ein nicht weniger Formelles und Negatives, und was hier Formelles und Negatives heißt, vollends schlechthin gar nichts ist.

Wir brauchen nun, um noch das Verhältniß des Naturrechts zu den positiven Rechtswissenschaften anzugeben, nur die Fäden desselben da aufzunehmen, wo wir es nicht weiter verfolgten, und die Stelle zu bezeichnen, wo es ausläuft.

Zum voraus bemerken wir überhaupt, daß die Philosophie sich durch die Allgemeinheit des Begriffs einer Bestimmtheit oder einer Potenz willkürlich ihre Grenze im Verhältniß zu einer bestimmten Wissenschaft steckt. Die bestimmte Wissenschaft ist nichts Anderes, als die fortgehende Darstellung und Analyse (das Wort im höhern Sinne genommen), wie das, was die Philosophie unentwickelt als eine einfache Bestimmtheit läßt, sich

wieder verzweigt, und selbst Totalität ist. Die Möglichkeit aber einer solchen Entwickelung liegt formell darin, daß in der Idee unmittelbar das Gesetz der absoluten Form und der Totalität ist, nach welchem eine Bestimmtheit weiter zu erkennen und zu entwickeln ist. Die reale Möglichkeit aber ist dadurch vorhanden, daß eine solche von der Philosophie nicht entwickelte Bestimmtheit oder Potenz nicht eine Abstraktion oder wahrhaft einfaches Atom, sondern, wie Alles in der Philosophie, Realität: und eine Realität ist darum Realität, daß sie Totalität und selbst das System der Potenzen ist; als solche die Potenz darstellen, ist die Entwickelung, welche der bestimmten Wissenschaft angehört.

Es folgt hieraus, daß wir vor der Hand sagen könnten, daß ein guter Theil dessen, was positive Rechtswissenschaften heißt, vielleicht das Ganze derselben in die vollkommen entwickelte und ausgebreitete Philosophie fallen würde; und daß sie, darum, weil sie sich als eigne Wissenschaften konstituiren, weder aus der Philosophie ausgeschlossen, noch ihr entgegengesetzt sind. Es ist durch das Fürsichseyn und die empirische Unterscheidung dieses Corps von Wissenschaften keine wahrhafte Unterscheidung desselben von der Philosophie gesetzt. Daß sie sich empirische Wissenschaften nennen, welche theils ihre Anwendbarkeit in der wirklichen Welt haben, und ihre Gesetze und Verfahrungsart auch vor der gemeinen Vorstellungsart geltend machen wollen, theils sich auf individuelle Systeme bestehender Verfassungen und Gesetzgebungen beziehen, und einem bestimmten Volke so wie einer bestimmten Zeit angehören, — bestimmt keinen sie nothwendig von der Philosophie ausschließenden Unterschied. Denn es muß nichts so anwendbar auf die Wirklichkeit seyn, und vor der allgemeinen Vorstellungsart, nämlich der wahrhaft allgemeinen (denn es giebt gemeine Vorstellungsarten, welche dabei sehr partikulär sind) so sehr gerechtfertigt seyn, als das, was aus der Philosophie kommt: so wie auch nichts so sehr in-

dividuell, lebendig und beſtehend ſeyn können, als ebendaſſelbe. Um vom Verhältniſſe dieſer Wiſſenſchaften zur Philoſophie ſprechen zu können, muß erſt ein Unterſchied feſtgeſetzt und beſtimmt werden, wodurch ſie poſitive Wiſſenſchaften ſind.

Vors Erſte begreifen nun die poſitiven Wiſſenſchaften unter der Wirklichkeit, auf welche ſie ſich zu beziehen vorgeben, nicht nur das Geſchichtliche, ſondern auch die Begriffe, Grundſätze, Verhältniſſe, und überhaupt Vieles, was an ſich der Vernunft angehört und eine innere Wahrheit und Nothwendigkeit ausdrücken ſoll. Ueber ſolches nun ſich auf die Wirklichkeit und Erfahrung zu berufen, und es als ein Poſitives gegen Philoſophie feſtzuhalten, muß an und für ſich als unſtatthaft erkannt werden. Was die Philoſophie als nicht reell erweiſt, von dem iſt unmöglich, daß es in der Erfahrung wahrhaft vorkomme; und wenn die poſitive Wiſſenſchaft ſich auf die Wirklichkeit und die Erfahrung beruft, ſo kann die Philoſophie ihren Erweis der Nichtrealität eines von der poſitiven Wiſſenſchaft behaupteten Begriffes ebenſo nach der empiriſchen Beziehung ausſprechen, und läugnen, daß jenes, was die poſitive Wiſſenſchaft in der Erfahrung und Wirklichkeit zu finden vorgiebt, in ihnen gefunden werde. Das Meinen, daß ſo etwas erfahren werde, eine zufällige ſubjektive Anſicht wird freilich die Philoſophie zugeben; aber die poſitive Wiſſenſchaft, wenn ſie in der Erfahrung ihre Vorſtellungen und Grundbegriffe zu finden und aufzuzeigen vorgiebt, will damit etwas Reales, Nothwendiges und Objektives, nicht eine ſubjektive Anſicht behaupten. Ob etwas eine ſubjektive Anſicht oder eine objektive Vorſtellung, ein Meinen oder Wahrheit ſey, kann die Philoſophie allein ausmachen. Der poſitiven Wiſſenſchaft kann ſie ad hominem ihre Weiſe heimgeben, und, außerdem daß ſie ihr das Faktum, daß eine Vorſtellung derſelben in der Erfahrung vorkomme, läugnet, im Gegentheil behaupten, daß nur die Vorſtellung der Philoſophie in der Erfahrung zu finden ſey. Daß die Philoſophie ihre

Vorstellung in der Erfahrung aufzeigen könne, davon liegt der Grund unmittelbar in der zweideutigen Natur dessen, was Erfahrung genannt wird. Denn es ist nicht die unmittelbare Anschauung selbst, sondern dieselbe in das Intellektuelle erhoben, gedacht und erklärt, aus ihrer Einzelnheit genommen und als Nothwendigkeit ausgesprochen, was für Erfahrung gilt. Es kommt also bei dem, was in der Erfahrung und als Erfahrung aufgezeigt wird, nicht auf dasjenige in ihr an, was wir in Beziehung auf die Trennung, welche in die Anschauung durch das Denken gebracht wird, Wirklichkeit nennen können. Aber in das Feld des Gedankens die Anschauung gezogen, muß der Wahrheit der Philosophie das Meinen unterliegen. Jene Unterscheidung nun dessen, was die positive Wissenschaft unmittelbar aus der Anschauung genommen zu haben meint, womit aber sie selbst als mit einem Verhältniß und Begriff derselben sie bestimmt hat, von demjenigen, was nicht dem Denken angehört, ist in jedem Falle sehr leicht aufzuzeigen, und also die vollkommene Befugniß der Philosophie sich desselben zu bemächtigen, zu erweisen.

Alsdann weil ein solches auf die Wirklichkeit sich berufendes Denken in seinem Meinen dadurch wahrhaft positiv zu seyn pflegt, daß es in der Entgegensetzung ist, und Bestimmtheiten festhält, also Gedankendinge oder Dinge der Einbildung für absolut nimmt und seine Grundsätze hieraus nimmt: so ist es dem ausgesetzt, daß an jeder Bestimmtheit ihm immer die entgegengesetzte Bestimmtheit erwiesen, und aus dem, was es annimmt, vielmehr gerade das Gegentheil hergeleitet wird. So wie, wenn vermehrte Dichtigkeit oder specifisches Gewicht eines Körpers als Erhöhung der Attraktivkraft erklärt wird, sie ebenso gut als Erhöhung der Repulsivkraft erklärt werden kann. Denn es kann nur um so viel angezogen werden, als zurückgestoßen wird; Eines hat nur Bedeutung in Beziehung auf das Andere; um was das Eine größer wäre, als das Andere, um so viel wäre es gar nicht; und

was also als Erhöhung des Einen angesehen werden sollte, das kann genau als Erhöhung des Gegentheils betrachtet werden.

So also, wenn im Naturrecht überhaupt oder bei der Theorie der Strafe ins Besondere ein Verhältniß als Zwang bestimmt wird, die Philosophie aber die Nichtigkeit dieses Begriffs erweist, und die positive Wissenschaft die Erfahrung und Wirklichkeit anspricht, daß doch wirklich Zwang etwas Reelles sey, daß Zwang wirklich Statt finde: so kann die von der Philosophie erwiesene Nichtrealität desselben mit eben dem Rechte und mit Berufung auf Erfahrung und Wirklichkeit so ausgedrückt werden, daß es gar keinen Zwang gebe, und nie ein Mensch gezwungen werde, noch gezwungen worden sey. Denn es kommt hier ganz allein auf die Erklärung der Erscheinung an, ob zum Behuf der Vorstellung des Zwangs etwas als ein bloß Aeußeres, oder aber als ein Inneres betrachtet wird. Wo also irgendwo die Existenz von Zwang aufgewiesen werden will, da kann von einer und ebenderselben Erscheinung gerade das Gegentheil gezeigt werden, nämlich daß sie nicht ein Zwang, sondern vielmehr eine Aeußerung der Freiheit sey; denn dadurch, daß sie in die Form der Vorstellung aufgenommen, und hiermit durch das Innere, Ideelle bestimmt wird, ist das Subjekt in der Freiheit gegen dieselbe. Und wenn das, was als Aeußeres und als Zwang angesehen werden soll, um den Gegensatz des Innern oder der Freiheit wegzuschaffen, ins Innere selbst verlegt, und hiernach ein psychologischer Zwang geltend gemacht wird: so hilft diese Aufnahme des Aeußern in das Innere ebenso wenig. Denn der Gedanke bleibt schlechthin frei, und der psychologische oder der Gedankenzwang vermag nicht ihn zu binden. Die Möglichkeit, — die Bestimmtheit, welche vorgestellt wird, und als Zwang dienen soll, aufzuheben, — ist absolut; es ist schlechthin möglich, daß der Verlust einer Bestimmtheit, welcher durch die Strafe angedroht, auf sich genommen, und das hingegeben wird, was das Gesetz in der Strafe entreißen will.

Wenn also in der Erklärung einer Erscheinung die Vorstellung einer Bestimmtheit als Zwang wirken oder gewirkt haben soll: so ist die Erklärung aus dem Gegentheil, daß die Erscheinung eine Aeußerung der Freiheit sey, ebenso schlechthin möglich. Daß die sinnliche Triebfeder (es sey nun, die zur Handlung antreiben, oder die, von der Seite des Gesetzes her, von ihr abschrecken soll) etwas Psychologisches, nämlich etwas Inneres ist, — dadurch ist sie unmittelbar in die Freiheit gesetzt, welche von ihr abstrahiren konnte oder nicht, und Eins wie das Andere ist Freiheit des Willens. Wird aber dagegen gehalten, man *meine* doch, und es sey eine allgemeine Vorstellungsart, daß ein Zwang (und ein psychologischer) Statt finde: so ist dieß fürs Erste nicht wahr, sondern es wird ebenso gut und ohne Zweifel allgemeiner gemeint, eine Handlung oder die Unterlassung einer Handlung komme aus dem freien Willen. Und dann würde man sich zur Aufstellung von Grundsätzen und Bestimmung der Gesetze ebenso wenig um das Meinen zu bekümmern haben, als die Astronomen sich in der Erkenntniß der Gesetze des Himmels von der Meinung, daß die Sonne und die Planeten und alle Sterne sich um die Erde bewegen, gerade so groß seyen, als sie erscheinen u. s. w., aufhalten lassen; so wenig als der Schiffsherr sich um die Meinung, daß das Schiff ruhe, und die Ufer fortgehen, bekümmert. Wenn beide sich an die Meinung hielten, so würden jene es unmöglich finden, das Sonnensystem zu begreifen, und dieser würde die Ruderer die Arbeit aufhören, oder die Segel einziehen lassen; und beide sich sogleich in der Unmöglichkeit, ihren Zweck zu erreichen, befinden, und die Nichtrealität der Meinung unmittelbar inne werden, wie sie ihr Realität zugestehen wollten, — wie oben gezeigt worden ist, daß der Zwang als Realität gedacht, d. h. in einem System und in der Totalität vorgestellt, unmittelbar sich und das Ganze aufhebt.

Indem so eine Bestimmtheit, welche von dem Meinen der

positiven Wissenschaft festgehalten wird, das gerade Gegentheil ihrer selbst ist: so ist für die beiden Partheien, deren jede sich an die eine der entgegengesetzten Bestimmtheiten hält, gleich möglich, die andere zu widerlegen; — welche Möglichkeit des Widerlegens darin besteht, daß von jeder Bestimmtheit gezeigt wird, sie sey gar nicht denkbar und gar nichts, ohne Beziehung auf die ihr entgegengesetzte: aber dadurch, daß sie nur ist und nur Bedeutung in Beziehung auf diese hat, kann und muß unmittelbar diese entgegengesetzte ebenso vorhanden seyn und aufgezeigt werden. Daß + A keinen Sinn hat ohne Beziehung auf ein — A, daraus ist zu erweisen, daß mit + A unmittelbar — A ist; was der Gegner alsdann so faßt, daß vielmehr — A hier vorhanden sey, als + A: aber seinem — A kann ebendieß erwiedert werden.

Oft wird sich aber auch diese Mühe nicht gegeben, und z. B. von der, sinnlichen Triebfedern entgegengesetzten, Freiheit, welche um dieser Entgegensetzung willen ebenso wenig eine wahre Freiheit ist, nicht gezeigt, daß Alles, was als Aeußerung dieser Freiheit erklärt werden wolle, eigentlich als Wirkung der sinnlichen Triebfedern erklärt werden müsse: — was sich sehr gut thun läßt, aber nicht mehr, als sich im Gegentheil wieder zeigen läßt, daß was als Wirkung der sinnlichen Tiebfeder erfahren werden solle, eigentlich als Wirkung der Freiheit erfahren werden müsse; — sondern es wird von der Freiheit geradezu abstrahirt und behauptet, daß sie gar nicht hierher gehöre, weil sie etwas Inneres, noch mehr etwas Moralisches, und gar etwas Metaphysisches sey: aber dabei nicht bedacht, daß die andere Bestimmtheit, bei welcher stehen geblieben wird, nämlich der Zwang und die sinnliche Triebfeder, durch die er gesetzt seyn soll als etwas Aeußerliches, gar keine Bedeutung hat, ohne das entgegengesetzte Innere, oder die Freiheit, und daß diese schlechterdings von dem Zwang nicht abzutrennen ist. Die Handlung, welche ein Verbrechen ist, von der Seite angesehen, daß dadurch, der an-

gedrohten Strafe und der sinnlichen Triebfeder, welche das Gesetz durch diese Drohung aufstellt, zuwider, etwas Bestimmtes gewollt wird: so heißt dieß Bestimmte etwas Sinnliches, und man wird sagen, daß es ein sinnlicher Reiz sey, von dem das Verbrechen abstamme; aber von der Seite, daß die Handlung ein Wollen ist, und die Möglichkeit in ihr, von der sinnlichen Triebfeder des Gesetzes zu abstrahiren: so erscheint sie als frei. Und keine Ansicht, weder jene Bestimmtheit, noch diese Möglichkeit kann weggelassen werden, sondern Eins ist schlechthin an das Andere geknüpft, und damit kann unmittelbar jedes aus seinem Gegentheil hergeleitet werden. Aber die Logik des Meinens meint, wenn eine Bestimmtheit, ein Entgegengesetztes gesetzt sey, daß von der andern, entgegengesetzten Bestimmtheit wirklich abstrahirt und derselben entbehrt werden könne; so wie auch jene Logik, vermöge der Art ihres Grundsatzes des Widerspruches, gar nicht begreifen kann, daß in solchen Bestimmtheiten das Gegentheil einer jeden ganz gleichgültig für die Bestimmung der Anschauung, und in diesem Abstrahiren und negativen Wesen das Gegentheil seinem Gegentheil völlig gleich ist: noch weniger daß beide zusammen, wie die Freiheit, welche der Sinnlichkeit gegenüber ist, und die Sinnlichkeit und der Zwang, schlechthin nichts Reelles, sondern bloße Gedankendinge und Wesen der Einbildung sind.

Insofern also eine Rechtswissenschaft dadurch positiv ist, daß sie sich an das Meinen und wesenlose Abstraktionen hält: so hat ihre Berufung auf die Erfahrung oder auf ihre Bestimmung der Anwendbarkeit auf die Wirklichkeit, oder auf den gesunden Menschenverstand und allgemeine Vorstellungsart, oder gar Berufung auf Philosophie nicht den mindesten Sinn.

Wenn wir nun den Grund näher betrachten, wodurch die Wissenschaft auf die angezeigte Weise positiv wird, und überhaupt den Grund des Scheins und des Meinens erwägen, so ergiebt sich, daß er in der Form liegt: indem nämlich das-

jenige, was ideell, ein Entgegengesetztes, Einseitiges ist, und allein in der absoluten Identität mit dem Entgegengesetzten Realität hat, isolirt, für sich seyend gesetzt, und als etwas Reelles ausgesprochen wird. Diese Form ist es, wodurch die Anschauung unmittelbar aufgehoben, und das Ganze aufgelöst aufhört ein Ganzes und etwas Reelles zu seyn; dieser Unterschied des Positiven und nicht Positiven geht also nicht auf den Inhalt. Es ist durch diese Form möglich, daß nicht nur, wie im oben Angezeigten, eine rein formelle Abstraktion fixirt und als eine Wahrheit und Realität fälschlicherweise behauptet; sondern auch daß eine wahrhafte Idee und ächtes Princip von Seiten seiner Grenze verkannt, und außer der Potenz, in welcher es seine Wahrheit hat, gesetzt wird, und dadurch völlig seine Wahrheit verliert. Daß ein Princip einer Potenz angehört, ist die Seite seiner Bestimmtheit; aber in der Potenz selbst ist diese Bestimmtheit eben sowohl indifferentiirt und real durchdrungen von der Idee vorhanden, und dadurch wahres Princip. Und dann ist es als die Idee, in diesen Bestimmtheiten als ihrer Gestalt erscheinend, nur als Princip dieser Potenz, und damit die Grenze und Bedingtheit desselben erkannt. Aber es wird gänzlich aus seiner Wahrheit gerissen, wenn es in seiner Bedingtheit absolut gemacht, oder gar über die Natur anderer Potenzen ausgebreitet wird.

Die absolute klare Einheit der Sittlichkeit ist darin absolut und lebendig, daß weder eine einzelne Potenz, noch das Bestehen der Potenzen überhaupt fest seyn kann; sondern daß sie dieselben, so wie sie sie ewig ausdehnt, ebenso absolut zusammenschlägt und aufhebt, und sich selbst in unentwickelter Einheit und Klarheit genießt: und in Beziehung auf die Potenzen, ihres inneren Lebens sicher und untheilbar, bald der einen durch die andere Abbruch thut, bald in die eine ganz übergeht, und die anderen vernichtet, so wie sie überhaupt aus dieser Bewegung ebenso sich in die absolute Ruhe zurückzieht, in welcher alle auf-

gehoben sind. Dagegen ist Krankheit und der Anfang des Todes vorhanden, wenn ein Theil sich selbst organisirt, und sich der Herrschaft des Ganzen entzieht; durch welche Vereinzelung er es negativ afficirt, oder es gar zwingt, sich allein für diese Potenz zu organisiren: wie wenn die dem Ganzen gehorchende Lebendigkeit der Eingeweide sich zu eigenen Thieren bildet, oder die Leber sich zum herrschenden Organ macht, und die ganze Organisation zu ihrer Verrichtung zwingt. So kann es im allgemeinen Systeme der Sittlichkeit geschehen, daß sich z. B. das Princip und System des bürgerlichen Rechts, welches auf Besitz und Eigenthum geht, so in sich selbst vertieft, und in der Weitläufigkeit, in die es sich verliert, sich für eine Totalität nimmt, die an sich, unbedingt und absolut sey. Es ist schon oben die innere Negativität dieser Potenz auch ihrem Inhalt nach, der das bestehende Endliche ist, bestimmt worden, und der Widerschein der Indifferenz, der in ihm möglich ist, kann um so weniger für etwas Absolutes genommen werden. So wie ebensowenig das System des Erwerbs und des Besitzes selbst, der Reichthum eines Volkes, und in diesem System wieder eine einzelne Potenz, es sey der Ackerbau oder die Manufakturen und Fabriken, oder der Handel zur unbedingten gemacht werden kann.

Aber noch mehr wird eine einzelne Potenz positiv, wenn sie und ihr Princip ihre Bedingtheit so sehr vergessen, daß sie über andere übergreifen, und sich dieselben unterwerfen. Wie das Princip der Mechanik sich in die Chemie und Naturwissenschaft, und das der Chemie wieder ganz besonders in die letztere eingedrängt hat: so ist dieß in der Philosophie des Sittlichen zu verschiedenen Zeiten mit verschiedenen Principien der Fall gewesen. Aber zu den neuen Zeiten hat in der inneren Haushaltung des Naturrechts diese äußere Gerechtigkeit, die im bestehenden Endlichen reflektirte und darum formelle Unendlichkeit, welche das Princip des bürgerlichen Rechts ausmacht, sich

eine besondere Oberherrschaft über das Staats- und Völkerrecht erworben. Die Form eines solchen untergeordneten Verhältnisses, wie der Vertrag ist, hat sich in die absolute Majestät der sittlichen Totalität eingedrängt; und es ist z. B. für die Monarchie die absolute Allgemeinheit des Mittelpunkts und das Einssein des Besonderen in ihm, bald nach dem Bevollmächtigungsvertrage als ein Verhältniß eines obersten Staatsbeamten zu dem Abstraktum des Staats: bald nach dem Verhältnisse des gemeinen Vertrags überhaupt, als eine Sache zweier bestimmter Partheien, deren jede der anderen bedarf, als ein Verhältniß gegenseitiger Leistung begriffen: und durch solche Verhältnisse, welche ganz im Endlichen sind, unmittelbar die Idee und absolute Majestät vernichtet worden. So wie es auch an sich widersprechend ist, wenn für das Völkerrecht nach dem Verhältnisse des bürgerlichen Vertrags, der unmittelbar auf die Einzelnheit und Abhängigkeit der Subjekte geht, das Verhältniß absolut selbstständiger und freier Völker, welche sittliche Totalitäten sind, bestimmt werden soll. So könnte auch das Staatsrecht sich als solches aufs Einzelne schlechthin beziehen und als eine vollkommene Polizei das Seyn des Einzelnen ganz durchdringen wollen, und so die bürgerliche Freiheit vernichten, was der härteste Despotismus seyn würde; wie Fichte alles Thun und Seyn des Einzelnen als eines solchen von dem ihm entgegengesetzten Allgemeinen und der Abstraktion beaufsichtigt, gewußt und bestimmt sehen will. Es könnte auch das moralische Princip sich in das System der absoluten Sittlichkeit eindrängen, und an die Spitze des öffentlichen sowohl als des Privat-Rechts, wie auch des Völkerrechts stellen wollen; — welches ebenso sehr die größte Schwäche als der tiefste Despotismus und der gänzliche Verlust der Idee einer sittlichen Organisation wäre, da das moralische Princip wie das des bürgerlichen Rechts nur im Endlichen und Einzelnen ist.

Wie in der Wissenschaft ein solches Festwerden und Iso-

liren der einzelnen Principien und ihrer Systeme und ihr Uebergreifen über andere allein durch die Philosophie verhindert wird: indem der Theil seine Grenze nicht erkennt, sondern vielmehr die Tendenz haben muß, sich als ein Ganzes und Absolutes zu konstituiren, die Philosophie aber in der Idee des Ganzen über den Theilen steht, und dadurch sowohl jedes in seiner Grenze hält, als auch durch die Hoheit der Idee selbst es verhütet, daß nicht der Theil in seinem Vertheilen in die endlose Kleinigkeit hinein fortwuchere; ebenso stellt sich in der Realität dieses Einschränken und Ideellsetzen der Potenzen als die Geschichte der sittlichen Totalität dar, in welcher sie in der Zeit, fest in ihrem absoluten Gleichgewicht sowohl zwischen den Entgegengesetzten auf- und nieder schwankt, bald das Staatsrecht durch ein leichtes Uebergewicht des Bürgerlichen an seine Bestimmtheit mahnt, bald durch das Uebergewicht von jenem in dieses Einbrüche und Risse macht, und so jedes System überhaupt theils durch ein kräftigeres Inwohnen für eine Zeit, neu belebt, theils alle in ihrer Trennung an ihre Zeitlichkeit und Abhängigkeit erinnert: — als auch ihre wuchernde Ausdehnung und ihr Selbstorganisiren dadurch zerstört, daß sie sie in einzelnen Momenten mit einem Mal alle konfundirt, sie in sich gezogen darstellt, und aus der Einheit wiedergeboren, mit der Erinnerung an diese Abhängigkeit und mit dem Gefühl ihrer Schwäche, wenn sie für sich seyn wollen, wieder hinausgehen läßt.

Dieser Charakter der Positivität der Rechtswissenschaften betrifft die Form, durch welche sich eine Potenz isolirt und absolut setzt; und von dieser Seite kann so wie Religion und was es sey, auch jede philosophische Wissenschaft verkehrt und verunreinigt werden. Aber wir müssen die Positivität auch von Seiten der Materie betrachten. Denn obzwar, sowohl das, was wir vorhin positiv nannten, und dasjenige, was wir jetzt als Materie betrachten, — Beides im Besonderen ist: so haben

wir doch vorhin die äußere Verbindung der Form der Allgemeinheit mit der Besonderheit und Bestimmtheit betrachtet, jetzt aber betrachten wir das Besondere als solches.

Und in dieser Rücksicht müssen wir uns vor allen Dingen dessen, was seiner Materie nach als positiv gesetzt werden kann, gegen den Formalismus annehmen. Denn dieser zerreißt die Anschauung und ihre Identität des Allgemeinen und Besonderen, stellt die Abstraktionen des Allgemeinen und Besonderen einander gegenüber, und was er aus jener Leerheit ausschließen, aber unter die Abstraktion der Besonderheit subsumiren kann, gilt ihm für Positives; ohne zu bedenken, daß durch diesen Gegensatz das Allgemeine ebenso sehr ein Positives wird, als das Besondere: denn es wird, wie vorhin gezeigt worden, durch die Form der Entgegensetzung, in der es in jener Abstraktion vorhanden ist, positiv. Aber das Reale ist schlechthin eine Identität des Allgemeinen und Besonderen, und deswegen kann jene Abstraktion und das Setzen des Einen von den Entgegengesetzten, welche durch die Abstraktion entstehen, — des Allgemeinen, als eines Ansichseyenden, nicht Statt haben. Ueberhaupt wenn das formelle Denken konsequent ist, so muß es, wenn es das Besondere als Positives begreift, schlechthin gar keinen Inhalt haben. In der reinen Vernunft des formellen Denkens muß durchaus jede Mehrheit und Unterscheidbarkeit wegfallen, und es ist gar nicht abzusehen, wie es auch nur zu der dürftigsten Mehrheit von Rubriken und Kapiteln kommen sollte; so wie diejenigen, welche das Wesen des Organismus als die Abstraktion einer Lebenskraft begreifen, eigentlich die Glieder und das Gehirn und das Herz und alle Eingeweide als etwas Besonderes, Zufälliges und Positives begreifen und weglassen müssen.

Dadurch, daß wie alles Lebendige, so auch das Sittliche schlechthin eine Identität des Allgemeinen und Besonderen ist, ist es eine Individualität und Gestalt; es trägt die Besonderheit, die Nothwendigkeit, das Verhältniß, d. i. die relative Iden-

tität in ſich, aber indifferentiirt, aſſimilirt, und dadurch iſt es frei in ihr. Und dieſes, was als Beſonderheit von der Reflexion angeſehen werden kann, iſt nicht ein Poſitives noch Entgegengeſetztes gegen das lebendige Individuum, das dadurch mit der Zufälligkeit und Nothwendigkeit zuſammenhängt, aber lebendig; dieſe Seite iſt ſeine unorganiſche Natur, aber in der Geſtalt und Individualität ſich an organiſirt. So gehört, um das Allgemeinſte zu nennen, das beſtimmte Klima eines Volks, und ſeine Zeitperiode in der Bildung des allgemeinen Geſchlechts, der Nothwendigkeit an, und es fällt von der weitausgebreiteten Kette derſelben nur Ein Glied auf ſeine Gegenwart; welches, nach der erſteren Seite aus der Geographie, nach der anderen aus der Geſchichte zu begreifen iſt. Aber in dieſes Glied hat ſich die ſittliche Individualität organiſirt, und die Beſtimmtheit deſſelben geht nicht dieſelbe, ſondern die Nothwendigkeit an; denn die ſittliche Lebendigkeit des Volks iſt gerade darin, daß es eine Geſtalt hat, in welcher die Beſtimmtheit iſt, aber nicht als ein Poſitives (nach unſerem bisherigen Gebrauch dieſes Wortes), ſondern abſolut mit der Allgemeinheit vereint, und durch ſie belebt. Und dieſe Seite iſt auch darum ſehr wichtig, damit erkannt wird, wie die Philoſophie die Nothwendigkeit ehren lehrt, ſowohl darum, daß ſie ein Ganzes iſt, und nur die beſchränkte Einſicht ſich an die Einzelnheit hält und dieſe als eine Zufälligkeit verachtet, — als auch darum, weil ſie die Anſicht der Einzelnheit und Zufälligkeit ſo aufhebt, daß ſie von ihr zeigt, wie ſie das Leben nicht an ſich hindert, ſondern daß dieſes, indem es ſie beſtehen läßt, wie ſie nach der Nothwendigkeit iſt, ſie doch zugleich auch dieſer entreißt, ſie durchdringt, und belebt. So wenig das Element des Waſſers, welchem ſich ein Theil der Thierwelt, und das Element der Luft, dem ſich ein anderer an organiſirt, darum daß ſie einzelne Elemente ſind, jenes für den Fiſch, dieſes für den Vogel etwas Poſitives oder Todtes iſt: ebenſo wenig iſt dieſe Form der Sittlichkeit,

in welcher ſie ſich in dieſem Klima und in dieſer Periode einer beſonderen und der allgemeinen Kultur organiſirt, etwas Poſitives in derſelben. Wie in der Natur des Polypen ebenſo die Totalität des Lebens iſt, als in der Natur der Nachtigall und des Löwen: ſo hat der Weltgeiſt in jeder Geſtalt ſein dumpferes oder entwickelteres, aber abſolutes Selbſtgefühl, und in jedem Volke, unter jedem Ganzen von Sitten und Geſetzen ſein Weſen, und ſeiner ſelbſt genoſſen.

Nach außen iſt die Stufe ebenſo gerechtfertigt; — welche äußere Seite der Nothwendigkeit als ſolcher angehört. Denn auch in dieſer Abſtraktion der Nothwendigkeit iſt durch die Idee wieder die Einzelnheit ſchlechthin aufgehoben; dieſe Einzelnheit der Stufe des Polypen und der Nachtigall und des Löwen iſt Potenz eines Ganzen, und in dieſem Zuſammenhang iſt ſie geehrt. Ueber den einzelnen Stufen ſchwebt die Idee der Totalität, die ſich aber aus ihrem ganzen auseinandergeworfenen Bilde wiederſtrahlt, und ſich darin anſchaut und erkennt; und dieſe Totalität des ausgedehnten Bildes iſt die Rechtfertigung des Einzelnen als eines Beſtehenden. Es iſt darum der formelle Standpunkt, der an eine Individualität die Form der Beſonderheit bringt, und die Lebendigkeit, in welcher die Beſonderheit real iſt, aufhebt; aber der empiriſche Standpunkt, welcher da, wo die Realität einer beſtimmten Stufe geſetzt iſt, eine höhere verlangt. Die höhere auch in ihrer entwickelten Realität, und empiriſch, iſt ebenſowohl vorhanden; die höhere Entwickelung des Lebens der Pflanze iſt im Polypen, die höhere des Polypen im Inſekt u. ſ. w. Es iſt nur empiriſche Unvernunft, welche im Polypen die empiriſche Darſtellung der höheren Stufe des Inſekts erblicken will. Der Polype, der nicht Polype wäre, bleibt nichts als dieſes beſtimmte, mit mir in einer empiriſchen Beziehung ſtehende todte Stück Materie, welches dadurch todt und Materie iſt, daß ich es als eine leere Möglichkeit etwas Anderes zu ſeyn, als welche Leerheit der Tod

ist, setze. Ist es absolut ohne eine empirische Beziehung um die höhere Darstellung zu thun, so ist sie zu finden; denn sie muß der absoluten Nothwendigkeit nach vorhanden seyn.

So kann z. B. die Lehensverfassung wohl als etwas ganz Positives erscheinen. Aber vor's Erste von Seiten der Nothwendigkeit ist sie nicht ein absolutes Einzelnes, sondern schlechthin in der Totalität der Nothwendigkeit; nach innen aber gegen das Leben selbst kommt es, ob sie positiv sey, darauf an, daß das Volk in ihr sich als Individualität wahrhaft organisirt hat, die Gestalt jenes Systems vollkommen ausfüllt, und lebendig durchdringt: — ob das Gesetz dieser Verhältnisse Sitte ist. Wenn also etwa der Genius einer Nation überhaupt tiefer steht, und ein schwächerer ist, (und die Schwäche der Sittlichkeit ist in der Barbarei und in der formellen Kultur am Härtesten), wenn sie von einer anderen sich besiegen lassen, ihre Unabhängigkeit verlieren müssen, also das Unglück und die Schmach des Verlustes der Selbstständigkeit dem Kampfe und dem Tode vorgezogen hat, — wenn sie so roh in die Realität des thierischen Lebens versunken ist, daß sie sich nicht einmal in die formelle Idealität, in die Abstraktion eines Allgemeinen erhebt, und also in der Bestimmung der Verhältnisse für das physische Bedürfniß nicht das Verhältniß von Recht, sondern nur von Persönlichkeit ertragen kann, — oder ebenso, wenn die Realität des Allgemeinen und des Rechts allen Glauben und alle Wahrheit verloren hat, und sie das Bild der Göttlichkeit nicht in sich selbst zu empfinden und zu genießen vermag, sondern dasselbe außer sich setzen, und für dasselbe mit einem dumpfen Gefühl, oder dem ganz schmerzlichen der weiten Entfernung und Erhabenheit vorlieb nehmen muß: so haben Lehensverfassung und Knechtschaft absolute Wahrheit, und dieß Verhältniß ist die einzig mögliche Form der Sittlichkeit, und darum die nothwendige undgerechte und sittliche.

Von dieser Individualität des Ganzen aus und dem be-

ſtimmten Charakter eines Volks iſt denn auch das ganze Syſtem, in das ſich die abſolute Totalität organiſirt, zu erkennen; — es iſt zu erkennen, wie alle Theile der Verfaſſung und der Geſetzgebung, alle Beſtimmungen der ſittlichen Verhältniſſe ſchlechthin durch das Ganze beſtimmt ſind, und ein Gebäude bilden, in welchem keine Verbindung und keine Zierde für ſich a priori vorhanden geweſen, ſondern jede durch das Ganze geworden und ihm unterthänig iſt. In dieſem Sinne hat Montesquieu ſein unſterbliches Werk auf die Anſchauung der Individualität und des Charakters der Völker gegründet, und wenn er ſich nicht zur lebendigſten Idee erhoben hat, doch ſchlechthin die einzelnen Einrichtungen und Geſetze nicht aus der ſogenannten Vernunft deducirt, noch ſie aus der Erfahrung abſtrahirt und dann zu etwas Allgemeinem erhoben: ſondern wie die höheren Verhältniſſe der ſtaatsrechtlichen Theile, ſo auch die niedrigeren Beſtimmungen der bürgerlichen Verhältniſſe bis auf Teſtamente, Ehegeſetze u. ſ. w. herab, ganz allein aus dem Charakter des Ganzen und ſeiner Individualität begriffen; und hiermit den empiriſchen Theoretikern, welche die Zufälligkeiten ihrer Syſteme des Staats und der Geſetze aus der Vernunft zu erkennen und aus dem Menſchenverſtande ſelbſt, oder auch aus der allgemeinen Erfahrung herausgenommen zu haben vermeinen, auf eine ihnen begreifliche Weiſe gezeigt, daß die Vernunft, und der Menſchenverſtand, und die Erfahrung, aus welchen die beſtimmten Geſetze herkommen, keine Vernunft und Menſchenverſtand a priori, auch keine Erfahrung a priori, was eine abſolut allgemeine wäre, ſind: ſondern ganz allein die lebendige Individualität eines Volkes, — eine Individualität, deren höchſte Beſtimmtheiten wieder aus einer allgemeineren Nothwendigkeit zu begreifen ſind.

Wie oben in Beziehung auf die Wiſſenſchaft gezeigt worden iſt, daß jede einzelne Potenz fixirt und die Wiſſenſchaft dadurch poſitiv werden kann: ſo muß eben dieß von dem ſittlichen Individuum oder dem Volke behauptet werden. Denn nach der

Nothwendigkeit muß die Totalität als Beſtehen der auseinandergeworfenen Beſtimmtheiten an ihm ſich darſtellen, und das einzelne Glied der Kette, unter dem es in der Gegenwart geſetzt iſt, vorübergehen, und ein anderes eintreten. Indem das Individuum auf dieſe Art wächſt, eine Potenz ſtärker hervor und die andere zurücktritt, ſo geſchieht es, daß die Theile, welche ſich in der letzteren organiſirt haben, ſich als ausgeſchieden und als abgeſtorben finden. Dieſe Theilung, worin Einiges einem neuen Leben entgegenreift, das Andere aber, das ſich auf der Stufe einer Beſtimmtheit feſtgeſetzt hat, zurückbleibt, und das Leben ſich entfliehen ſieht, iſt allein möglich dadurch, daß die Beſtimmtheit einer Stufe fixirt und formell abſolut gemacht worden iſt. Die Form des Geſetzes, welche der beſtimmten Sitte gegeben worden, und welche die Allgemeinheit oder das negativ Abſolute der Identität iſt, giebt ihr den Schein eines Anſichſeyenden. Und wenn die Maſſe eines Volkes groß iſt, ſo iſt auch der Theil deſſelben groß, der ſich in jener Beſtimmtheit organiſirt; und das Bewußtſeyn, das im Geſetz über ſie iſt, hat ein großes Gewicht über das Bewußtloſe des neu aufſtrebenden Lebens. Als Sitte und Geſetz Eins war, war die Beſtimmtheit nichts Poſitives; aber wie mit dem Wachsthum des Individuums das Ganze nicht gleichmäßig fortſchreitet, ſo trennt ſich Geſetz und Sitte, die lebendige Einheit, welche die Glieder verbindet, erſchwacht, und es iſt in der Gegenwart des Ganzen kein abſoluter Zuſammenhang und Nothwendigkeit mehr. Hier kann alſo das Individuum nicht aus ſich ſelbſt erkannt werden, denn ſeine Beſtimmtheit iſt ohne das Leben, welches ſie erklärt und begreiflich macht; und indem die neue Sitte ebenſo anfängt, ſich in Geſetzen aufzufaſſen, ſo muß ſchlechthin ein innerer Widerſpruch der Geſetze unter ſich hervorkommen. Wie im Vorigen Geſchichte nur eine Seite der Anſicht, und was nothwendig, zugleich frei iſt: ſo iſt hingegen hier die Nothwendigkeit mit der Freiheit nicht mehr Eins, und fällt inſofern ganz der reinen

Geſchichte anheim. Was in der Gegenwart keinen wahrhaften lebendigen Grund hat, deſſen Grund iſt in einer Vergangenheit; d. h. es iſt eine Zeit aufzuſuchen, in welcher die im Geſetz fixirte aber erſtorbene Beſtimmtheit lebendige Sitte und in Uebereinſtimmung mit der übrigen Geſetzgebung war. Weiter aber als gerade für dieſen Zweck der Erkenntniß reicht die Wirkung der rein geſchichtlichen Erklärung der Geſetze und Einrichtungen nicht; ſie wird ihre Beſtimmung und Wahrheit überſchreiten, wenn durch ſie das Geſetz, das nur in einem vergangenen Leben Wahrheit hatte, für die Gegenwart gerechtfertigt werden ſoll. Im Gegentheil erweiſt dieſe geſchichtliche Erkenntniß des Geſetzes, welche in verlorenen Sitten und einem erſtorbenen Leben ſeinen Grund allein aufzuzeigen weiß, gerade, daß ihm jetzt in der lebendigen Gegenwart der Verſtand und die Bedeutung fehlt; wenn es ſchon noch durch die Form des Geſetzes, und dadurch, daß noch Theile des Ganzen in ſeinem Intereſſe ſind und ihr Daſeyn an daſſelbe knüpfen, Macht und Gewalt hat.

Es iſt aber für die richtige Unterſcheidung deſſen, was todt iſt und keine Wahrheit hat, und deſſen, was noch lebendig iſt, an einen Unterſchied zu erinnern, welcher der formalen Anſicht entgehen kann, und der verhindern muß, daß, was an ſich negativ iſt, für lebendiges Geſetz und alſo die Herrſchaft der an ſich negativen Geſetze für Belebtſeyn der Organiſation genommen werde. Denn Geſetze, welche der Oberherrſchaft des Ganzen einzelne Beſtimmtheiten und Theile entziehen, die Gewalt deſſelben von ihnen ausſchließen, und die Ausnahmen des Einzelnen vom Allgemeinen konſtituiren, ſind an ſich etwas Negatives, und Zeichen des beginnenden Todes, der für das Leben immer drohender wird, je mehr des Negativen und der Ausnahmen werden, und dieſe Geſetze, welche auf dieſe Auflöſung gehen, den wahren, welche die Einheit des Ganzen konſtituiren, zu mächtig werden. Zum Poſitiven und Erſtorbenen muß alſo

nicht nur dasjenige gerechnet werden, was ganz einer Vergangenheit angehört, und keine lebendige Gegenwart mehr und allein eine unverſtändige, und, weil es ohne innere Bedeutung iſt, ſchaamloſe Macht hat; ſondern auch dasjenige iſt ohne wahrhaft poſitive Wahrheit, was das Negative, die Auflöſung und Abtrennung von der ſittlichen Totalität feſtſetzt. Jenes iſt die Geſchichte eines vergangenen Lebens, dieſes aber die beſtimmte Vorſtellung des gegenwärtigen Todes.

So können in einem aufgelöſten Volk, wie z. B. im deutſchen allerdings, die Geſetze Wahrheit zu haben ſcheinen, wenn man nicht unterſcheidet, ob ſie Geſetze des Negativen und der Trennung, oder Geſetze des wahrhaft Poſitiven und der Einheit ſind. Unmittelbar damit, daß die ein Ganzes organiſirenden Geſetze allein für eine Vergangenheit Bedeutung haben, und ſich auf eine Geſtalt und Individualität beziehen, die längſt als eine erſtorbene Hülle abgeſtreift iſt: daß ſie nur noch für Theile Intereſſe haben, und dadurch nicht eine lebendige Beziehung gegen das Ganze, ſondern eine ihm fremde Gewalt und Herrſchaft ſetzen: und daß dasjenige, worin ein lebendiges Band und innere Einheit ſich darſtellt, als Mittel für ſeinen Zweck nicht die allermindeſte Angemeſſenheit mehr, alſo dieſes Mittel weder Verſtand, noch Wahrheit hat, (denn die Wahrheit des Mittels iſt darin, daß es dem Zweck adäquat iſt), durch welche innerſte Unwahrheit des Ganzen dann auch erfolgt, daß in der Wiſſenſchaft der Philoſophie überhaupt, in der Sittlichkeit, ebenſo der Religion wenig Wahres mehr ſeyn kann; — unmittelbar damit beſtimmt und befeſtigt ſich die Auflöſung und ſetzt ſich in einem Syſtem des Negativen, giebt ſich ſomit den formellen Schein wie von Erkenntniß, ſo von Geſetzen, deren inneres Weſen das Nichts iſt. Wenn die Erkenntniß und Wiſſenſchaft eines ſolchen Volks ſich ausdrückt, daß die Vernunft nichts erkenne und wiſſe, und nur in der leeren Freiheit, als einer Flucht, im Nichts und in deſſen Schein ſey: ſo iſt der Inhalt und das

Wesen der negativen Gesetzgebung, daß kein Gesetz, keine Einheit, kein Ganzes sey. Jene erste Unwahrheit ist also diejenige, welche bewußtlos und unbefangen es ist; diese zweite aber, welche sich die Form anmaßt, und damit sich befestigt.

Es ist also nicht die Philosophie, welche das Besondere, darum, weil es ein Besonderes ist, für ein Positives nimmt; sondern nur insofern es außer dem absoluten Zusammenhange des Ganzen als ein eigener Theil Selbstständigkeit errungen hat. Die absolute Totalität hemmt sich als Nothwendigkeit in jeder ihrer Potenz, bringt sich auf ihr als Totalität hervor, wiederholt daselbst sowohl die vorhergehenden Potenzen, als sie die nachfolgenden anticipirt; aber eine derselben ist die größte Macht, in deren Farbe und Bestimmtheit die Totalität erscheint, ohne jedoch für das Leben etwas Beschränkendes zu seyn, so wenig es das Wasser für den Fisch, die Luft für den Vogel ist. Es ist zugleich nothwendig, daß die Individualität fortschreite, sich metamorphosire, und das der herrschenden Potenz Angehörige erschwache und ersterbe, damit alle Stufen der Nothwendigkeit an ihr als solche erscheinen; das Unglück aber der Periode des Uebergangs, daß dieses Erstarken der neuen Bildung sich nicht von dem Vergangenen absolut gereinigt hat, ist es, worin das Positive ist. Und die Natur, ob sie zwar innerhalb einer bestimmten Gestalt mit gleichmäßiger, jedoch nicht mechanisch gleichförmiger, sondern mit gleichförmig beschleunigter Bewegung fortgeht, genießt jedoch auch einer neuen Gestalt, welche sie errungen hat; wie sie in dieselbe springt, so verweilt sie sich in ihr. Wie die Bombe zu ihrer Kulmination einen Ruck thut, und dann in ihr einen Moment ruht, oder wie das erhitzte Metall nicht wie Wachs erweicht, sondern auf einmal in den Fluß springt, und auf ihm verweilt, (denn die Erscheinung ist der Uebergang ins absolut Entgegengesetzte, also unendlich, und dieses Heraustreten des Entgegengesetzten aus der Unendlichkeit oder seinem Nichts ist ein Sprung, und das Da-

seyn der Gestalt in ihrer neugeborenen Kraft ist zuerst für sich selbst, ehe sie sich ihres Verhältnisses zu einem Fremden bewußt wird): so hat auch die wachsende Individualität sowohl die Freudigkeit jenes Sprungs als eine Dauer des Genusses ihrer neuen Form, bis sie sich allmählig dem Negativen öffnet, und auch in ihrem Untergange auf einmal und brechend ist.

Wenn nun die Philosophie der Sittlichkeit diese Nothwendigkeit begreifen und den Zusammenhang ihres Inhalts, so wie die Bestimmtheit desselben als absolut verbunden mit dem Geiste und als seinen lebendigen Leib erkennen lehrt, und sich dem Formalismus, der, was er unter den Begriff der Besonderheit subsumiren kann, für zufällig und für todt ansieht, entgegensetzt: so erkennt die Philosophie der Sittlichkeit zugleich, daß diese Lebendigkeit der Individualität überhaupt, welches auch ihre Gestalt sey, eine formale Lebendigkeit ist. Denn die Beschränktheit dessen, was der Nothwendigkeit angehört, obgleich absolut in die Indifferenz aufgenommen, ist nur ein Theil der Nothwendigkeit, nicht die absolute totale Nothwendigkeit selbst, also immer eine Nichtübereinstimmung des absoluten Geistes und seiner Gestalt. Für diese absolute Gestalt aber kann sie nicht zur Gestaltlosigkeit des Kosmopolitismus fliehen, noch zu der Leerheit der Rechte der Menschheit, und der gleichen Leerheit eines Völkerstaats und der Weltrepublik, (als welche Abstraktionen und Formalitäten das gerade Gegentheil der sittlichen Lebendigkeit enthalten, und ihrem Wesen nach gegen Individualität protestantisch und revolutionair sind); sondern sie muß für die hohe Idee der absoluten Sittlichkeit auch die schönste Gestalt erkennen. Und da die absolute Idee an sich selbst absolute Anschauung ist, so ist mit ihrer Konstruktion unmittelbar auch die reinste und freiste Individualität bestimmt, in welcher der Geist sich selbst vollkommen objektiv in seiner Gestalt anschaut, und ganz, ohne Rückkehr zu sich aus der Anschauung, sondern unmittelbar die Anschauung selbst als sich selbst erkennt, und eben dadurch absolu-

ter Geiſt, und vollkommene Sittlichkeit iſt; — welche zugleich nach der oben vorgeſtellten Weiſe ihre Verwickelung mit dem Negativen (denn was wir bisher poſitiv genannt haben, iſt, wie aus der Sache ſelbſt hervorgegangen, an ſich betrachtet das Negative) abwehrt, es ſich als objektiv und Schickſal gegenüberſtellt, und dadurch, daß ſie ihm eine Gewalt und ein Reich durch das Opfer eines Theils ihrer ſelbſt mit Bewußtſeyn einräumt, ihr eigenes Leben davon gereinigt erhält.

Gedruckt bei den Gebr. Unger.

Anzeige.

In demſelben Verlage iſt ſo eben erſchienen:

Ueber

Hegel und ſeine Zeit.

Mit Rückſicht auf Göthe.

Von

Karl Friedrich Göſchel.

gr. 8. geh. $\frac{3}{4}$ Thlr.

Zur Nachricht.

Dieſem erſten Bande von Hegel's Werken ſchließt ſich an:

Einleitung in Hegel's philoſophiſche Abhandlungen. Von D. Karl Ludwig Michelet. Preis: $\frac{1}{6}$ Thlr.

Scan

1/29 PQ

STANFORD UNIVERSITY LIBRARIES
STANFORD AUXILIARY LIBRARY
STANFORD, CALIFORNIA 94305-6004
(650) 723-9201
salcirc@sulmail.stanford.edu
All books are subject to recall.
DATE DUE